

الدورة التاسعة عشرة
إمارة الشارقة
دولة الإمارات العربية المتحدة

الحرية الدينية
في الشريعة الإسلامية
أبعادها وضوابطها

إعداد
أ.د. عبد المجيد النجار
الأمين العام المساعد
للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

من أكثر القيم التي تستأثر بالاهتمام اليوم قيمة الحرية، ومن ضمنها الحرية الدينية، فيكاد لا يخلو محفل عالمي أو محلي من حديث عن الحرية في أبعادها المختلفة وخاصة منها البعد الديني، ومن أجلها أقيمت المؤسسات، وأُنشئت المنظمات، وانتظمت المؤتمرات، والمحور دائما هو المطالبة بالحرية، والنضال من أجل الحصول عليها، ومقاومة الاعتداء عليها. والعالم الإسلامي يتوفّر على حجم كبير من هذه المناشط؛ وذلك لأن الحرية فيه تعيش حالة مخاض عسير بين مفاهيم غير واضحة المعالم ولا محددة الأطراف، وانتهاكات واقعية لما هو متفق عليه من حدودها على أصعدة مختلفة سياسية وفكرية ودينية.

وفي هذا الخضمّ النظري والعملي المتلاطم تتأرجح الحرية الدينية بين من يذهب بها إلى تضييق يكاد يلغي حقيقتها، ومن يذهب بها إلى توسيع يكاد ينقلب بها إلى الفوضى، وبما أنّ الشريعة الإسلامية قد جاءت مبينة لهذه الحرية من حيث حقيقتها وحدودها وضوابطها، فإن المتكلم في الحرية الدينية ينبغي أن يلتزم فيها بتلك الحدود والضوابط حتى يكون رأيه صادرا عن المفهوم الشرعي، فلا يميل إلى هذا التوسيع أو إلى ذلك التضييق فيحيد عن رأي الدين من حيث يحسب أنه عنه يصدر.

ومما يزيد من تأكّد الضبط للحرية الدينية وفق الرؤية الشرعية ما نراه يتوجّه إليها في هذه الرؤية من شُبه ترد أحيانا من الخارج وتأتي أحيانا من الداخل. فالبعض من خارج الدائرة الإسلامية يزعم أن الحرية الدينية في الإسلام هي قيمة مهدرة، إذ الإكراه الديني هو المعنى الذي تتضمنه نصوصه، وهو الذي جرى به التاريخ، وربما مالأه في هذا الرأي بعض من الداخل ممن هم متأثرون بنفس الوجهة. والبعض من داخل الدائرة الإسلامية تعدّى بالحرية الدينية ضوابطها فانتهى بها إلى تمييع لا تبقى معه لهذه الحرية حقيقة ثابتة.

وكل من هذا وذاك يدعو إلى تحقيق علمي في شأن هذه الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، من حيث حقيقتها، ومركزها في الدين، ومن حيث أبعادها وضوابطها، ومن حيث ضماناتها وتطبيقاتها، مقارنة في ذلك بالحرية الدينية في الأديان والمذاهب والقوانين، وردا على الشُبه التي توجّه إليها في مختلف هذه العناصر.

1. الحرية والحرية الدينية

ربما اختلفت تعاريف الحرية اختلافا كبيرا بحسب الناظر فيها بين مضيق وموسّع في مدلولها، وربما انعكس ذلك الاختلاف أيضا على الحرية الدينية بذات الأسباب، ولكن قدرا معينا من المعنى في كل منهما قد يكون مشتركا بين المختلفين في التعريف، ويبقى ما بعده محل اختلاف لا يعود على الأصل المشترك بالنقض، وهو ما يمكن أن يعتمد في التحليل والتأصيل، مع مراعاة مناطق الاختلاف لخصوصيات المعرفين والمحللين.

أ. الحرية

تعني الحرية في أقرب معانيها أن يكون الإنسان متمكّنا من الاختيار بين وجوه ممكنة من القناعات الذهنية والتعبيرات القولية والتصرفات السلوكية، سواء على مستوى الفرد في خاصّة نفسه أو على مستوى انتمائه الجماعي. إلا أنّ هذه الحرية في الاختيار يبقى معناها قائما ما لم تعد على أصلها بالنقض، كأن يكون الاختيار شاملا لما فيه إلحاق الضرر بالآخرين من الناس، وهو الحدّ الذي ينتهي إلى هدم الحياة الجماعية، بل قد يؤول إلى هدم الحياة الإنسانية؛ ولذلك فإنه لا يُتصوّر معنى حقيقي للحرية إلا في نطاق بعض الضوابط التي تضبطها فلا تنقلب إلى فوضى مدمّرة تأتي عليها هي ذاتها بالإبطال؛ ولذلك قال أبو زهرة عن حقيقة الحرية: إنها" تتكون من حقيقتين: إحداهما السيطرة على النفس والخضوع لحكم العقل لا الخضوع لحكم الهوى، والثانية، الإحساس الدقيق بحق الناس عليه وإلا كانت الأنانية، والحرية والأنانية نقيضان لا يجتمعان"[1]

ويشمل معنى الحرية أول ما يشمل حرية التفكير وهي أن يكون العقل في حركته إلى معرفة المجهول ينطلق في تفكير لا تحكمه إلاّ المقتضيات المنطقية التي تفرضها طبيعة العقل في تركيبه الفطري، ولا يتعامل إلاّ مع المعطيات الموضوعيّة للقضيّة المبحوث فيها كما هي في الواقع، سالما في ذلك من أيّ توجيه من خارجه إلى نتيجة مسبقة يُراد له أن يصل إليها، ومن أيّ قيد لا تقتضيه طبيعته المنطقية أو الطبيعة الواقعية لموضوع بحثه، فحينئذ يوصف التفكير الذي هو حركة العقل بأنّه تفكير حرّ.

ومن عناصر الحرية حرية الأقوال، أو ما يعبّر عنه أحيانا بحرية التعبير، وهو في حقيقته تابع لحرية المعتقد إلا أنه يتضمّن معنى زائدا عليه، إذ هو يحمل بعدا اجتماعيا، فالأقوال أو التعابير إنما هي متجهة بالخطاب إلى الآخرين وليست متّجهة إلى ذات القائل، فمن وجوه الحرية المعتبرة أن يصدع الإنسان بالتعبير عما يراه حقا من الرؤى والأفكار والمعتقدات، ليقنع بها الآخرين على أنها هي الحق، أو ليكتّلهم عليها في منتظم جماعي،

[1] أبو زهرة ـ في المجتمع الإسلامي:18

أو ليوجّه سير الحياة بحسب مقتضياتها، فهذا الوجه من الحرية هو من جهة مكمّل للحرية الفردية في المعتقد إذ الأقوال هي ترجمان المعتقدات، وهو من جهة أخرى معدود من الحريات الجماعية باعتبار توجّه الخطاب للمجتمع.

كما يشمل معنى الحرية أيضا حرية التصرّف السلوكي، وذلك على معنى أن يكون الإنسان مختارا في خاصّة أعماله، التي تشمل أنواع مآكله وملابسه ومساكنه وأعماله التي يرتزق منها ومحالّ إقامته وأماكن تنقّله وسياحته وما هو في حكم ذلك من التصرّفات المتعلّقة بخاصّة النفس أو ذات العلاقة بالآخرين من الناس، فالاختيار في هذه التصرّفات يُعتبر من أهمّ عناوين الحرية، والقيود عليها تُعدّ من مظاهر الاستبداد، وكلّ ذلك في نطاق الحدود والضوابط التي ألمحنا إليها آنفا، والتي تعصم الحرية من أن تؤول إلى أن تنقض نفسها بنفسها إذا تجاوزت تلك الحدود.

وقد انتهى تحديد الحرية في العصر الحديث إلى تصنيفها إلى نوعين اثنين: الحريات الفردية أو الشخصية، وهي التي تتعلّق بالفرد في ذات نفسه أو التي يكون البعد الجماعي فيها ضعيفا كالحرية في اختيار الأفكار إذا بقيت في مستوى القناعة الذاتية، واختيار الملبس والمأكل والمسكن ومحلّ الإقامة وما هو في حكمها. والحريات العامّة، وهي التي تتعلّق بالحياة الجماعية العامّة، مثل حرية التعبير ونشر الأفكار، وحرية التنظّم الحزبي والتوالي الجماعي، وحرية الاختيار لأنظمة الحكم وللقيّمين عليه، ولعلّ الحرية الدينين تجمع بين هذين النوعين من الحرية.

وقد جاءت التعاليم الإسلامية كما سنبيّن لاحقا تؤسّس لهذين النوعين من الحرية في أصل مبادئها التي أقرّها الوحي قرآنا وسنّة، ثم شرحها الفقه الإسلامي في أبوابه الخاصّة بهذا الشأن، كما انتهى الفكر الغربي إلى إقرار هذه الحريات عبر مراحل من التفاعلات الاجتماعية والثقافية تراوحت الحلقات فيها بين الصراع العنيف والوئام السلمي، وتوّجت أخيرا بجملة من المعاهدات والمواثيق والإعلانات التي تشرحها وتضبط أبعادها وتحدّد ضماناتها، والتي من أشهرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وإذا كانت الحريات الشخصية قد حظيت في كلّ من الإسلام والفكر الغربي بقسط من الاهتمام باعتبار أنها هي المنطلق الأساسي لمفهوم الحرية إذ ينطلق هذا المفهوم من رفع القيود عن ذات الفرد، فإنّ الحريات العامّة حظيت هي أيضا في كلّ منهما بذات القدر من الأهمية، بل قد يكون قدرها من الاهتمام أوفى من الاهتمام بالحريات الشخصية؛ وذلك بالنظر إلى آثارها في انتظام المجتمع على الهيئة التي يكون بها أقدر على النهوض بالأداء الحضاري، وبالنظر إلى أنّ انعدامها يؤدّي بالمجتمع إلى أبواب من الفتن إذا ما فشا فيه الاستبداد الذي هو أحد المفاسد الكبرى التي تعوق المجتمعات عن التحضّر، وتدفع بها إلى الفتنة المذهبة للريح.

وكلّما تطوّرت المجتمعات وتعقّد بناؤها وتشابك تركيبها كانت إلى الحريات العامّة أحوج، وإليها أشدّ طلبا؛ وذلك لكثرة ما يعتاص من مشاكلها فلا يُحلّ إلا بالمشورة الواسعة والمشاركة الأوسع بالرأي والتنفيذ، ولكثرة ما تتعارض من مصالح وأهواء وأفكار أفرادها، فلا تنتظم في سياق اجتماعي موحّد إلا بإجراء المفاوضات بينهم على أوسع نطاق ممكن لينتهي بينهم بالتراضي على سنن موحّد، والتوافق على صعيد مشترك تتراجع إليه الأهواء المتضادّة، والأفكار المتناقضة، والمصالح المتنافرة، جرّاء المطارحات الحرّة التي تُتاح للجميع فيلتقي الناس بها على سواء.

وفي هذا العصر تطورت المجتمعات الإنسانية وتعقّدت بما لم يسبق له مثيل في التاريخ الإنساني، فقد أصبح الفرد في المجتمع يحتاج في كلّ شؤونه إلى جميع الآخرين من الأفراد، وأصبح إنجاز أيّ شأن من شؤون الحياة لا يمكن أن يتمّ إلا باشتراك بين العدد الكبير من أفراده؛ ولذلك فإنّ الحريات العامّة أصبحت في العصر الحديث المطلب الأعلى من مطالب الحرية، وربما كان على رأسها الحريات السياسية التي من أجلها قامت الثورات الكبرى كالثورة الفرنسية وغيرها، وما زلنا نشهد إلى اليوم كيف أنّ التاريخ يكاد يتمحّض في حركته بالتدافع من أجل الحريات السياسية بفروعها المختلفة، وهو الأمر الذي لا تخطئه العين في العدد الأكبر من الأقطار على تفاوت بينها في المقدار الذي أُنجز من إرساء هذه الحرّيات وثبات جذورها في الثقافة الاجتماعية وفي الإجراءات العملية التي ينتظم بها المجتمع.

ب. الحرية الدينية

المحور الأساسي في كل دين هو الإيمان بجملة من الغيبيات تترتب عليه لوازم سلوكية قد تتسع أو تضيق من دين إلى آخر ولكن لا يخلو منها دين على الإطلاق؛ ولذلك فإن الحرية الدينية تبتدئ بحرية المعتقد وتمتدّ إلى سائر لوازمه السلوكية، وهي من أهمّ ما ينضوي تحت الحرية من العناصر باعتبار أنّ المعتقد هو أسمى ما يتشوّف إليه الإنسان من القيم، حتى إنه ليبلغ به الأمر في ذلك إلى أن يضحي بحياته وهي أغلى ما يملك في سبيل معتقده.

والمقصود بالاعتقاد هو الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنّها حقّ أو هي الحقّ، وبخاصّة منها تلك التي تفسّر الوجود والكون والحياة، ويتشعّب منها كلّ ما يتعلّق بشؤون الإنسان الفردية والجماعية. وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلّق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية غيبية، إذ الإيمان بها يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثيرا عليها، وقد يلحق به ما هو مصبوغ بصبغة فلسفية، إذ هو يكون أيضا على قدر من اليقينية والرسوخ.

وحرّية الاعتقاد تعني حرّية الاختيار في أن يتبنّى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير أو ما يصل إليه بأيّ وسيلة أخرى من وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن بها على أنّها هي الحقّ، ويكيّف حياتها النظرية والسلوكية وفقها، دون أن يتعرّض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير، ودون أن يُكره بأيّ طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته، أو تبنّي معتقدات أخرى مخالفة لها.

ومعلوم أنّ الإيمان بالأفكار ومنها المعتقدات هو من حيث ذاته لا يمكن أن يرد عليه قيد، فالحرية فيه حاصلة على وجه البداهة، إلا أنّ الطريق التي يحصل منها الإيمان بالأفكار هي التي يمكن أن يطالها القهر بالحجر على بعض المسالك والتوجيه إلى أخرى بطرق مختلفة من الحجر والتوجيه بعضها مباشر وبعضها غير مباشر، مثل ما كان يفعل فرعون بأتباعه حينما كان يقول لهم ﴿ **مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَى** ﴾ (غافر/29)، فتكون حرية المعتقد إذن مبتدئة من أن يُخلّى بين عقل الإنسان وبين المعطيات الموضوعية للموضوع المفكَّر فيه في غير إلجاء إلى بعضها دون بعض بأيّ وجه من وجوه الإلجاء.

وبما أنّ الاعتقاد لا تتمّ حقيقته بالنسبة للمعتقِد إلاّ إذا توافق فيه باطن التصديق القلبي بحقّية المعتقَد مع ظاهر التكييف للحياة الفكرية والسلوكية وفقَه، فإنّ حرّية الاعتقاد لا يكون لها معنى إلاّ إذا اجتمعت فيها جملة من العناصر التي تضمن الجمع بين ذلك الباطن من المعتقد وبين الظاهر منه، وإلاّ فإنّ هذه الحرّية إذا ما اقتصرت مثلا على مجرّد التصديق القلبي بالمعتقدات فإنّها قد لا يكون لها معنى، إذ مجرّد التصديق أمر خفيّ لا يرد عليه بحال أيّ ضرب من ضروب المنع أو الاضطهاد، وإذن فإنّ الحديث عن الحرّية في شأنه يصبح أمرا غير ذي موضوع، وذلك باعتبار أنّها من الحاصل الذي لا يمكن منعه.

وبالإضافة إلى العنصر الأساسي في حرّية الاعتقاد المتمثّل في التصديق بالمعتقَد على أنّه حقّ أو هو الحقّ، فإنّ العنصر الثاني من عناصرها هو الإعلان عن ذلك المعتقد، والتعبير عنه للآخرين، إخراجا له من دائرة الذات إلى دائرة المجتمع على سبيل إشاعته فيه: بيانا لحقيقته، وشرحا لمفهومه، واستدلالا عليه، ومنافحة عنه، فذلك هو المتمم لمعنى حرية المعتقد بمفهوم حرية التصديق القلبي، إذ هذا التصديق كما أشرنا إليه آنفا لا يرد عليه معنى الحرية من حيث ذاته، وإنما يرد عليه من حيث إظهاره بالتعابير والأقوال.

ومن عناصرها أيضا حرّية الممارسة السلوكية للمقتضيات الاعتقادية من قيام بالشعائر التعبّدية، وإقامة للاحتفال بالمناسبات والأعياد الدينية، وتكييف للحياة الفردية والأسرية والاجتماعية بما تتطلّبه المعتقدات النظرية، وما إلى ذلك من مظاهر التطبيق السلوكي، فهذا المعنى هو من المتممات الأساسية لمعنى حرية المعتقد تصديقا وتعبيرا، إذ السلوك هو ترجمان التصديق، فإذا ما وقع صدّه فإن المعتقد يبقى حبيس الذهن واللسان فلا يكون له نفاذ في الواقع ولا تكييف للحياة، وذلك انتقاص لحقيقة الدين يؤول به إلى

ضرب من الفلسفة العقلية المجردة، ويجرده من لوازمه المتمثلة في العبادة، ولا يكون دين بدون عبادة.

ومن أهمّ عناصر حرّية المعتقد الحرّية في الدعوة إليه، والسعي في نشره بين الناس ليصبح معتقدا لهم، مع ما يقتضيه ذلك من حرّية إعلامية بوسائلها المختلفة في البلاغ والنشر، ومن حرّية في تجمّع الناس وتجميعهم من أجل تبليغ المعتقد إليهم وشرحه لهم، وحرّية تجميع الأنصار للتداول في شأن معتقدهم المشترك، وتدبير أمر سيرورته وانتشاره، وحرّية التنظّم في هيئات ومؤسّسات وجمعيات وأحزاب من أجل التناصر على ما ييسّر السيرورة والانتشار. إنّ هذه العناصر إذا ما اجتمعت اكتملت بها الحرّية الدينية، وأيّما خلل في واحد منها يفضي إلى نقصان فيها حتى ينتهي أمرها إلى الزوال.

2. مرجعية الحرية الدينية بين الإسلام والغرب

إن الحديث عن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يكون بمعزل عن الحرية الدينيية كما تطرح اليوم في الثقافة الغربية؛ ذلك لأن هذه الحرية الدينية ضمن قيمة الحرية بصفة عامة تأخذ حيزا كبيرا في هذه الثقافة، بل لعلها تُعتبر أعلى القيم التي تأسست عليها الحضارة الغربية، ويقوم الادعاء واسعا بأنّ الحرية الدينية في هذه الحضارة لا تضاهيها في الثقافات والحضارات الأخرى أية حرية دينية، وكثيرا ما يتم ذلك من خلال المقارنة مع وضع هذه الحرية في الإسلام، ليقع الانتهاء من ذلك إلى الحكم بتفوق ما هو موجود في الغرب في هذا الشأن عما جاء الإسلام به، وقد يقع الانتهاء إلى نفي أية حرية دينية فيه.

وإذ لا يتسع المجال للمقارنة التفصيلية في هذا الأمر فإنه يمكن الاكتفاء بالمقارنة بين مرجعية الحرية في الإسلام ومرجعيتها في الغرب ليتبين بذلك نتائج مهمة فيما يتعلق بمدى قوّة الحرية الدينية وثباتها ومصداقيتها في كل منهما، وهو الأمر الذي يترتّب عليه سيرورة تلك الحرية في الواقع والمصير التاريخي الذي تنتهي إليه في كل من الحقلين الحضاريين.

أ. مرجعية الحرية الدينية في الإسلام

الإسلام دين جاء يعرض نفسه على أنه هو الدين الخاتم، فهو قائم على وحي ليس بعده من وحي آخر؛ ولذلك فإنّ ما فيه من تعاليم في مختلف مجالات الحياة جاءت معروضة على سبيل الثبات والديمومة، فليس لها من ناقض ينقضها لا من وحي لأنّ الوحي قد انقطع، ولا من عقل لأنّ الوحي أعلى من العقل، وليس للأدنى أن ينقض الأعلى، وأما الاجتهاد العقلي فإنه يتمّ من خلال منظومة الوحي، وبحسب ما تسمح به وتحدّده هذه المنظومة من تفسير لما هو ظنّي، أو استكشاف لما هو غير منصوص عليه وفق المبادئ

والقواعد الكلّية العامّة، وليس بحال من الأحوال ناقضا لتقريرات الوحي كما يزعم بعض الزاعمين.

وتبعا لذلك فإنّ ما جاء متعلّقا بالحرية عامّة والحرية الدينية خاصّة من التعاليم يندرج هو أيضا ضمن هذا السياق من الثبات والديمومة، فليس لأحد أن يغيّر فيه شيئا، لا من حيث ذاته في أحكامه المندرجة ضمن درجات الحكم الشرعي المعلومة، ولا من حيث منزلته القيمية المرتبطة بمنزلة الوحي بصفة عامّة، ومنزلة الأصول الكلّية المؤسّسة فيه بصفة خاصّة، ولا من حيث الديمومة الزمنية التي تمتدّ في كلّ الأحوال والظروف على امتداد الوجود الإنساني دون أن يتطرّق إليها الاستثناء أو التعطيل أو الإلغاء، ولا من حيث تعلّقها بالإنسان بمقتضى إنسانيته مطلقا عن عوارض الإنسانية من جنس ولون ودين وغيرها، فالحرية كما جاء بها الإسلام هي من جميع هذه النواحي قيمة كبرى تحتلّ من سلّم المقاصد الدينية الدرجات العليا، وهي قيمة ثابتة تتّصف بالديمومة في الزمان والمكان.

ويبدو هذا الأمر أول ما يبدو في التشريع لحرية الاعتقاد، وتحريم الإكراه في الدين، فلئن جاء الإسلام يدعو الناس إلى الإيمان، ويرشدهم إلى طريق الهداية، ويبيّن لهم المنهج المؤدّي إلى ذلك، إلا أنّه جاء أيضا يشرّع للحرية في الاستجابة لهذه الدعوة أو الإعراض عنها مع تحمّل المسؤولية في كلّ من الخيارين، بل إنّ الاستجابة لدعوة الإيمان لا تكون في الميزان الإسلامي استجابة معتدّا بها إلا إذا كانت حاصلة بالنظر العقلي الحرّ، أما إذا كان الإيمان بالدين ناشئا عن إلجاء وراثي تقليدي على سبيل المثال فإنّه يُعتبر عند أكثر العلماء إيمانا ناقصا، وقد لا يُعتبر إيمانا أصلا عند البعض منهم، وما ذلك إلاّ لما للحرية من قيمة في تحصيل الاعتقاد، وهو ما جاءت فيه نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ** ﴾(الكهف/29)، وقوله تعالى: ﴿ **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** ﴾(البقرة/256)، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (يونس/99)، فهذه الآيات وغيرها كثير تؤسّس بصفة قطعية لحرية المعتقد، سواء كان معتقدا دينيا أو فلسفيا أو فكريا عامّا.

ويلحق بحرية المعتقد بأنواعه حرية التعبير عنه بالأقوال، وحرية ممارسته أشكالا عملية في الواقع عبادة أو تصرّفات شخصية في خاصّة النفس، أو توافقات جماعية في أنماط الحياة ، فقد جاء الإسلام يشرّع لهذه الحرية، ويجعلها حقا من حقوق الإنسان، ويؤثّم إهدارها والحيلولة دونها، بل والتقاعس دون ممارستها باعتبار أنّ أغلبها يندرج ضمن دائرة كونها حقا وواجبا في نفس الآن، وهو ما يقتضي أن تكون الممارسة لهذه الحقوق واجبا عباديا مشمولا بالجزاء ثوابا وعقابا، وهو وضع للحرية لم يرتق إليه أيّ دين أو مذهب غير الإسلام.

إن المرجعية المؤسسة للحرية الدينية في الإسلام، والموجهة لمساراتها، والضامنة لصيرورتها هي إذن مرجعية تضرب بجذورها في تعاليم الدين نفسه، فالدين هو المؤسس للحرية الدينية، تكليفا إيمانيا، وتفصيلا تشريعيا، فيكون الإخلال بها إخلالا بالدين في مقتضياته الإيمانية والتشريعية، وهي بذلك كله تكتسب وضعا من القوّة الذاتية تكون به ثابتة على مرّ الزمن، لا ينالها تبديل ولا تغيير ولا انتقاص، إذ الدين لا يناله شيء من ذلك، كما أنها تكتسب به قوّة نفسية في تحمّلها، إيمانا وسلوكا، إذ يعتبر ذلك التحمّل طاعة لله تعالى تقرّب منه، والإخلال بها عصيانا يبعّد منه.

ب. مرجعية الحرية في الفكر الغربي

من أهمّ المقولات التي قام عليها الفكر الغربي الحديث، والتي شكّلت الوعي الحضاري المعاصر مقولة الحرية، سواء في بعدها الفردي حرياتٍ شخصية، أو في بعدها الجماعي حرياتٍ عامة، والشعارات الكبرى للمذاهب الفلسفية، وللثورات الإصلاحية، وللانتفاضات الشعبية، وللتنظيمات الدولية، وللبرلمانات السياسية تكاد لا تخلو منذ أكثر من قرنين من الحرية عنصرا أساسيا من عناصرها، حتى غدت هذه الكلمة تكاد تكون المقوّم الأكبر من المقوّمات التي يُراد أن تُشكّل عليها الحياة الفردية والجماعية، ومن أهمّ عناصر هذه الحرية المحرّكة للوعي الحضاري الحرية الدينية.

وبما أنّ الفكر الغربي في عمومه قد نشأ وتطوّر خارج سياق الدين إن لم يكن نقيضا له، وبما أنّ الدين المسيحي الذي هو المحضن الجغرافي الذي نشأت فيه الفلسفة الغربية كانت صبغته العامّة صبغة روحية تنأى به عن أن يكون موجّها للحياة العامّة، فإنّ مقولة الحرية في مبدئها وتطوّراتها في ثقافة الغرب كانت مقولة وضعية لا صلة لها بالدين، وإنما هي من محض التقرير العقلي، ومصدر الإلزام فيها لا علاقة له بالمقدّس الديني، وإنما هو مصدر فلسفي اجتماعي وربما كان أخلاقيا أحيانا.

إلاّ أنّ الفكر الغربي بصفة عامّة لئن كان في تشكّله الفلسفي بما في ذلك ما يتعلّق بالحرية هو وليد العصر الحديث الذي عُرف في الثقافة الغربية بعصر التنوير، ومن هذا العصر وأحداثه تشكّلت أسسه الكبرى، فهو غير مقطوع الصلة بالفكر الفلسفي القديم متمثّلا بالأخصّ في الميراث اليوناني والروماني، بل هو ممتدّ في بعض جذوره إلى ذلك الميراث؛ ولهذا فإن الدارسين لهذا الفكر لا يغفلون في الغالب عن تتبّع هذه الجذور في سبيل فهمه الفهم الأقوم، ولا يبعد أن يكون للحرية كما انتهت إليه نظريتها وإجراءاتها فيه عرق يضرب على نحو أو آخر في ذلك الميراث القديم، وهو الأمر الذي لا ينبغي إهماله عند تقويم الحرية في هذا الفكر، فلعلّ بعض الملامح فيها تعود في مرجعيتها إليه.

لقد كان الفكر اليوناني مثقلا بالعبودية لآلهة متعددة من الطبيعة، وهو الأمر الذي كان له أثر في رسوخ فكرة العبودية الاجتماعية المتمثّلة في التشريع للرقّ على سبيل

استحسانه ضرورة من ضرورات الحياة الجماعية، فالاسترقاق الذي هو النقيض الأكبر للحرية كان جزءا ثابتا من عناصر الفلسفة السياسية الاجتماعية في الفكر اليوناني، بل قد كان محلّ استدلال على حتميته وصلاحه من قِبل كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو، فقد اعتبر كلّ منهما الرقّ نظاما طبيعيا في حياة المجتمع، إذ في مشاهد الطبيعة كلّها تقابل بين الأعلى والأدنى، وأنّ الأدنى مسخّر لخدمة الأعلى، وهو ما ينبغي أن يصبح ساريا على الإنسان في تنظيمه الاجتماعي، فتكون طبقةٌ للعبيد تخدم طبقة الأحرار، وهما طبقتان محدّدتان على سبيل الطبع الذي لا يتغيّر[2]، فقد كان إذن الخلل في التحرر الديني سببا في خلل على مستوى التحرر الاجتماعي، وكان لهذا الميراث تسرّب على نحو أو آخر إلى الفكر الغربي الحديث.

لقد كانت المجتمعات الأوروبية طيلة العصور الوسطى تعاني من استبداد فظيع مسلّط على رقاب الناس من قِبل جهتين تتواليان على قهر الشعوب وسلب حريتها، الكنيسة تسلب الحرية الدينية، والحكّام يسلبون الحريات العامّة السياسية والاجتماعية، وكان تزايد الضغط الاستبدادي من قِبل هاتين الجهتين على الشعوب الأوروبية التي بدأت تتنسّم طلائع الأنوار القادمة إليها من الحضارة الإسلامية، كان ذلك مستفزّا لها كي تنهض مطالبة بحريتها، فكان عليها أن تواجه هذين المصدرين من مصادر الاستبداد بثورات متتالية وصراعات متعاقبة كي تنال حريتها، وكان الصراع عنيفا داميا في كثير من مراحله، وهو ما لخّصته العبارة الشهيرة التي كان الناس يتناقلونها في خضمّ المواجهة، وهي تنادي الناس بأن « اشنقوا آخر حاكم بأمعاء آخر قسيس».

وقد دامت هذه الهبّة الشعبية من أجل الحرية الدينية والسياسية زمنا ليس بالقصير لعلّها بامتدادها منذ ظهور إرهاصاتها إلى حصول نتائجها بلغت بضعة قرون، وقد احتضنتها من مبتدئها إلى منتهاها حركة فكرية تنظّر لها، وتوجّه مسارها، وتلخّص نتائجها تلخيصا فلسفيا، يقودها ويرعاها كبار مفكّري التنوير من الفلاسفة والأدباء، حتى انتهت إلى تشكيل الفكر الغربي الحديث، الذي تنزّلت الحرية الدينية فيه من خلال مقولة العلمانية التي تعني التحرر من الدين أن يكون له سلطان على الشأن الاجتماعي العام، وترك الحرية فيه للأفراد أن يكون شأنا شخصيا في الممارسة الروحية إيمانا قلبيا وشعائر تعبدية.

لقد كانت الكنيسة تستبدّ على عقول الناس فتوجّهها في التفكير الوجهة التي تريد، وتمنعها من التفكير الحرّ لاكتشاف حقائق الكون الوجودية والطبيعية، ومارست في ذلك قهرا عظيما وصل إلى الإحراق بالنار لمن يتوصّل بفكره الحرّ إلى اكتشاف حقيقة

---

[2] راجع: يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية: 265 (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر 1936)

من حقائق الطبيعة كحقيقة كروية الأرض ودورانها باعتبار أنّ ذلك يخالف التوجيهات الدينية، كما كانت تمارس ظلما اجتماعيا بالتسلّط القهري على حياة الناس في تدبير شؤونهم الخاصّة والعامّة، وظلما اقتصاديا بابتزاز الأموال وفرض الضرائب والإتاوات على الرقاب.

إنّ هذا الوضع الاستبدادي أدّى إلى نشوء ثورة تحرّرية ظهرت أوّل ما ظهرت في نزعة إصلاحية انبثقت من الكنيسة نفسها، وهي المتمثّلة في الثورة البروتستانتية التي حملت إصلاحات من داخل النظام الكنسي نفسه في اتّجاه التحرّر من القمع الفكري والاجتماعي الذي كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين، وقد جوبهت هذه الثورة بمقاومة ضارية من قِبل حُرّاس الكنيسة المحافظين المتمسّكين بالاستبداد الفكري والاقتصادي والاجتماعي، وانتهى الأمر إلى صراع دام تمثّل في حروب طويلة بين المذهبين الكنسيين اللذين أصبحا دينين مختلفين، وقد امتدّت تلك الحروب التي أصبحت تعرف بالحروب الدينية على الرقعة الأوروبية بأكملها تقريبا، كما امتدّت على رقعة زمنية كادت تستغرق القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لقد كانت لهذه الحروب الدينية آثار مدمّرة على المجتمع الأوروبي، بما أفضت إليه من انشقاقات اجتماعية عمّت بها الاضطرابات والفوضى، وهو الأمر الذي أفضى إلى نشأة نزوع عند الناس وعلى رأسهم المفكرون والفلاسفة إلى إنهاء هذا الصراع بإخراج كلّ من الطرفين المتصارعين وهما الحاملان للراية الدينية من ساحة الحياة الاجتماعية التي هي محلّ الصراع وموضوعه، وإيكال التدبير في شؤون الحياة العامّة إلى العقل لا إلى الدين بتأويليه المتصارعين، وبعد مخاض طويل انتهى الأمر إلى التوافق على هذا الأمر، فأُخرج الدين من أن يكون موجّها للعقل فانطلق في التفكير الحرّ، ومن أن يكون مدبّرا لشؤون الحياة الاجتماعية وأُوكل ذلك للتدبير العقلي المستقلّ عن الدين، وكانت تلك هي العلمانية بما تحمله من تحرّر فكري واجتماعي ناشئة من محضن صراعات دامية على أساس توافقي، وليست متولّدة من تفكير أيديولوجي أو نزوع أخلاقي على سبيل التأسيس الابتدائي[3].

لقد كانت الحرية الدينية إذن في الفكر الغربي نتيجة لأحداث تاريخية معينة، وحلاّ لمشكلات تلك الأحداث، وذلك حينما توازنت قوى متصارعة، ولم يكن لأيّ منها قدرة على الحسم لصالحها، فرُئي أنّ هذه الحرية هي الحلّ لصالح الجميع، وهكذا كان منشأ الحرية منشأ ظرفيا، ومرجعيتها مرجعية ظرفية لا علاقة لها بالمبدئية المثالية العلوية الدائمة، وهو ما سيفضي حتما إلى الوضع الذي استقرّت به الحرية في أذهان الأوروبيين،

---

[3] راجع في ذلك: رفيق عبد السلام: الدين والسياسة في الغرب الحديث: 441

وهو الوضع الذي تتصف فيه الحرية بالظرفية لا بالدوام، وبالوضعية لا بالعلوية الإيمانية ولا حتى الخلقية، واقترنت فيه بالمصلحة لا بالخيرية الذاتية.

إنها إذن مرجعية للحرية طبيعتها الظرفية والتغير مع تغيّر طبيعة الواقع وأحداثه؛ ولذلك فإنّ الحرية ذاتها تكون قابلة لأن تداخلها ازدواجية المعايير، ونسبية التنفيذ، فإذا كانت مطلوبة اليوم لظروف معينة وتوازنات قائمة، فإنها يمكن أن تصبح غدا منتهكة بوجه شرعي إذا ما تغيّرت تلك الظروف، واختلّت تلك التوازنات، فإذا الاستبداد هو المشروع والحرية هي المنكرة، وإذا لم يصل الفكر الغربي إلى هذا الوضع إلى حدّ الآن، فإنّ طبيعة المرجعية التي قامت عليها الحرية فيه تحمل القابلية لأن يصل إليه غدا، وثمّة من المؤشّرات الفعلية اليوم ما ينبئ باتجاه هذا الفكر في خصوص الحرية هذه الوجهة.

وعند المقارنة يتبيّن الفرق بين مرجعية الحرية الدينية في الإسلام، وهي المتأسّسة على الإلزام الديني الذي يقتضي الطاعة تقربا إلى اللّه تعالى، فيضفي عليها الثبات والديمومة، والدافعية إلى التنزيل السلوكي، والتوجه الإصلاحي عند وقوع الخلل، وبين مرجعيتها في الفكر الغربي، إذ هي متأسسة على موازين قوى ظرفية، فإذا ما اختلت تلك الموازين ربما انقلبت الحرية الدينية على أعقابها ليس في السلوك فحسب وإنما في المبدأ أيضا، وذلك الاختلاف الجوهري بين المرجعيتين هو الذي يمكن أن نفسر به كيف أن أهل الأديان والمعتقدات حافظوا على وجودهم في البلاد الإسلامية من يوم ظهر الإسلام إلى يوم الناس هذا، وكيف أن ملايين المسلمين في الأندلس لم يبق منهم شيء لما اجتاحها المد المسيحي، وخير فيه المسلم بين تنصّر أو قتل أو هجرة، ولا يبعد أن يُعاد هذا الأنموذج في أي لحظة من الزمن في نطاق الفكر الغربي كما دلّ عليه إرهاص ما وقع في البوسنة منذ بعض السنوات.

3. التشريع الإسلامي للحرية الدينية

جاءت الشريعة الإسلامية تولي الحرية الدينية أهمية بالغة في البيان التشريعي، فأسّست لها أحكاما في غاية القطعية التي لا تحتمل تأويلا، لا من حيث قطعية ما ورد فيها من نصوص ولا من حيث قطعية الدلالة، حتى أصبحت الأحكام المتعلقة بهذه الحرية في غاية الوضوح، سواء ما تعلق منها بالحرية في حصول الإيمان الديني كما هو مطلوب في الإسلام، أو ما تعلق بفهم الدين وتأويله، أو ما تعلق باختيار دين آخر غير الإسلام واعتناق معتقداته وممارسة شعائره، ففي كل ذلك جاء تشريع الحرية فيه على درجة عالية من البيان.

أ. الحرية في الإيمان بالإسلام

جاء الإسلام يطلب من الناس الإيمان به، وجعل الإيمان بالمعتقات الغيبية على رأس هذا الطلب، إلا أن هذا الإيمان حُدّدت له طريقة في التحصيل تقوم على الحرية، وجُعلت

تلك الطريقة المبنية على الحرية مقياسا للإيمان تقاس به درجة قوته وضعفه، بل جعلها بعض الباحثين مقياسا يقاس به الإيمان في القبول والردّ، وذلك بناء على ما تتوفّر فيه من أقدار الحرية في التحصيل.

وهذه الطريقة المشرّعة في تحصيل الاعتقاد هي النظر الاستدلالي الصادر عن فكر حرّ من كلّ القيود والمكبّلات الظاهرة والخفيّة، وذلك ما يحمله التوجيه القرآني المستمرّ في دعوته إلى الإيمان بالعقيدة إلى التأمّل والتدبّر والتفكّر في دواخل الأنفس وفي آفاق الكون للوقوف فيها على الأدلّة والشواهد المثبتة لتلك العقيدة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ** ﴾(يونس/101)، وقوله في تقريع من تنكّب هذا المسلك الاستدلالي : ﴿ **أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً** ﴾(الفرقان/44).

وبذلك أصبح الإيمان المعتبر في الشرع هو الإيمان الحاصل بالنظر الاستدلالي المتحرر من القيود الموجهة إلى الإيمان على غير اختيار واع، وأما الإيمان الحاصل بغير ذلك النظر المتحرر كأن يكون حاصلا بوراثة، أو بمحاكاة غافلة، أو بوجدان إشراقي فإنه يكون في أقلّ الدرجات وإن كان إيمانا مقبولا عند أكثر أهل الرّأي من علماء العقيدة، وغير مقبول أصلا عند القليل منهم حتى يتدعّم لاحقا بحصول ثان بطريق النظر المتحرّر[4].

ب. الحرية في الإيمان بغير الإسلام

لئن كان الإسلام يدعو إلى الإيمان به إلا أنّ ذلك الطلب هو طلب على سبيل التخيير لا على سبيل الإلجاء بأي وجه من وجوه الإلجاء، فإذا ما اختار أي إنسان دينا غير الإسلام فإن الحرية مكفولة له في ذلك، سواء من حيث المعتقد أو من حيث ممارسة الشعائر التي يتطلبها ذلك المعتقد، وليس لأيّ إنسان مهما يكن له من سلطان فردي أو جماعي ماديّ أو معنوي أن يحمل إنسانا آخر على اعتناق معتقد مّا بطريق الإكراه، لا بالتحمّل التصديقي، ولا بالاعتراف القولي، ولا بالممارسة العملية، فيبقى كلّ إنسان إذن حرّا في أن يعتنق من الدين ما يقتنع به ويرتضيه عن اختيار.

وقد جاءت نصوص القرآن الكريم في هذا المعنى قطعية في الدلالة بحيث لا يمكن أن يداخلها تأويل بأي وجه من وجوه التأويل، مما يدلّ على أن التشريع لحرية التدين جاء في

4 اختلفت آراء الباحثين من علماء العقيدة في تقييم الإيمان إذا لم يكن ناشئا من تفكير حرّ كأن يكون موروثا عن تقليد، فذهب البعض إلى أنّه يعتبر إيمانا، وذهب آخرون إلى اعتباره إيمانا مع عصيان إن كان صاحبه قادرا على النظر الحرّ، واعتبره آخرون ليس بإيمان، وإليه مال الشيخ السنوسي. راجع في هذه الآراء: السنوسي ـ السنوسية الكبرى : 26 وما بعدها، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ـ نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة: 343 وما بعدها ، والنظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: 23.

الإسلام على وجه الحسم الذي لا مدخل فيه لنقض، وهو ما يبدو في قوله تعالى: ﴿ **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾(البقرة/256)، وفي قوله تعالى : ﴿ **فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ** ﴾(الكهف/29)، وفي قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ** ﴾(يونس/99) إنّها آيات صريحة في حرية الاعتقاد وما يقتضيه من تعبّد، وفي عصمة الناس من الإكراه العقدي، حتّى أصبحت هذه الحرية أصلا من الأصول التشريعية فيما يتعلق بالحرية الدينية[5].

ومما يلحق بهذا الأصل المشرع للحرية الدينية أنّ التشريع الإسلامي لا يكتفي في هذا الشأن بمنع الإكراه في الدين من قِبل المسلمين تجاه غيرهم، بل شرّع أيضا لمنع أيّ كان من غير المسلمين أن يكره غيره بأيّ وجه من وجوه الإكراه على أيّ معتقد من المعتقدات، ودعا إلى أن تكون حرّية المعتقد شأنا إنسانيا عامّا، وقد بلغ الأمر في هذا التشريع إلى حدّ محاربة المكرِهين غيرَهم على معتقَد مّا من المعتقدات ليخلّوا سبيلهم أحرارا في اختيار ما يشاؤون من دين ينتهون إليه بالنظر الحرّ، ولم تكن الحروب التي خاضها المسلمون من أجل تبليغ الدعوة إلاّ مندرجة تحت هذه الحال، إذ مقصدها الأعلى كان رفع ما أُكرهت عليه الشعوب من دين إكراها مادّيا أو معنويّا من قِبل حكّامها المستبدّين وكهّانها المتسلّطين، وجعلهم أحرارا يختارون ما يشاؤون من ديانات تُبسط لهم على سواء من أجل أن يختاروا منها ما يريدون، وهو خلاف ما يُدّعى من أنّ تلك الحروب إنما كانت لإكراه غير المسلمين على اعتناق الإسلام، وشاهده الباقي على مرّ الزمن ما اشتملت عليه المجتمعات المسلمة في كل مكان وزمان من فئات دينية تعيش بين المسلمين حرة في دينها.

ج . حرية الفهم الديني

لم يكن الإسلام في تشريعه للحرية الدينية مقتصرا على حرية المعتقد أن يكون صادرا عن نظر حرّ وعن اختيار حرّ، بل تعدى ذلك ليكون مشرّعا للحرية في فهم الدين بعد الإيمان به، فأحكام الدين مضمّنة في نصوص القرآن والسنة، ومسؤولية المسلم في التدين مسؤولية فردية تقوم على فهمه لتلك الأحكام من نصوصها فهما حرا لا سلطان فيه

---

[5] راجع في ذلك: راشد الغنوشي . الحرّيات العامّة في الدولة الإسلامية: 45، وممّا رواه الطبري . جامع البيان: 22 في سبب نزول آية ﴿ **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾ أنّها نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلا مسلما، فقال للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ألا استكرههما فإنّهما قد أبيا إلاّ النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك. وقد استشكل بعض الباحثين التعارض بين هذا الأصل المثبت لحرّية الاعتقاد وبين جملة من الآيات التي تشرّع لقتال غير المسلمين من أجل الدين، وعند التحقيق يتبيّن أنّ هذه الآية ناسخة لبعض ما جاء من تلك الآيات، والبعض الآخر منها ليس القتال فيه مستهدفا الإكراه وإنّما هو لغايات أخرى كالدفاع عن النفس، وقد بيّن ذلك بتفصيل الإمام ابن عاشور . التحرير والتنوير: 25/3 وما بعدها.

لوصي من الناس له الحقّ في أن يفهم الأحكام حكرا من دون الناس، ليكونوا هم تابعين له في ذلك الفهم، وذلك خلافا لأديان أخرى تستبدّ فيها طبقة كهنوتية بالتأويل الديني ليكون تأويلا للأتباع، أما الإسلام فلا كهنوت فيه، وإنما المسلمون متساوون فيه في حرية الفهم، ولا يشترط عليهم إلا شروط منهجية تؤهّل للفهم، فإذا ما حصلت تلك الشروط أصبح كل مسلم مهيّأ لأن يكون عالما في الدين، حرا في أن يفهم كما يرى الفهم، وفي أن ينشر فهمه على الناس.

ومن هذه الحرية في الفهم نشأت المذاهب الإسلامية المتعددة في العقيدة وفي الشريعة، فتلك المذاهب اتفقت في الأصول، ولكنها اختلفت في الفروع، نتيجة لما أباحه الإسلام من حرية أدّت بمؤسّسيها وعلمائها إلى أن يجتهدوا في استخراج الأحكام من مداركها، كل بحسب منهجه وظروفه الزمانية والمكانية، لينتهي إلى رأي تنامى ليصبح بمرور الأيام مذهبا قائما يختلف عن مذهب غيره فيما هو من مجال الاجتهاد، فليست المذهبية إذن إلا ثمرة من ثمرات الحرية الدينية كما جاءت في الشريعة الإسلامية.

وفي هذا الصدد نريد أن نناقش أطروحة ظهرت منذ بعض الزمن ينادي بها بعض المنتمين إلى العلوم الشرعية، وهي ذات علاقة بالحرية الدينية فيما يتعلق بفهم الدين والاستنباط منه، ونشر الأفهام والاستنباطات بين الناس، وتلك الأطروحة هي التي تدعو إلى أنه ينبغي أن يكون إبداء الرّأي في الدين حكرا على مجموعة من المختصّين مثل إبداء الرّأي في الطبّ أو في الهندسة أو في أيّ اختصاص علميّ آخر؛ فهذه الأطروحة تخالف ما انتهينا إليه آنفا من أنّ فهم الدين من حيث المبدأ هو مسؤولية مشاعة بين المسلمين تنضوي تحت مسؤولية التكليف بالدين عموما، فلكلّ مسلم بل على كلّ مسلم الحقّ في أن يقوم بها باجتهاده إن توفّر على إمكان ذلك، أو بالاستعانة بغيره إن لم يتوفّر عليه، ثمّ إنّ التعبير عن ذلك الفهم هو أيضا من حيث المبدأ حقّ مشاع لا يُستثنى منه مسلم، إلاّ إذا أدّى الأمر إلى فتنة أو كان عملا عبثيا، فتُقيّد الحرّية إذن اعتبارا لتلك العوارض لا لأصل المشروعية.

وما يُقال من أمر الاختصاص على أيّ وجه حُمل معناه ليس بميزان صحيح يضمن الرّشد في الفهم ويعصم من الخطإ فيه، والشاهد على ذلك أنّ كثيرا ممّن يُعتبرون من المختصّين باعتبار التخرّج من الدراسات الشرعية، أو باعتبار التصدّي للمناصب الدينيّة من إمامة وغيرها نراهم اليوم يمارسون حرّية التفكير الديني، فيتوصّلون إلى تصوّرات في مسائل دينيّة يحملونها قناعة، وينشرونها بين الناس دعوة، والحال أنّها تصوّرات كثيرا ما يجانبها الصواب لسقوطها في الجزئيّة، وتغافلها عن المقاصد الشرعية، وهي تحدث بذلك أحيانا فتنة بين الناس، وتكون لها آثار مرهقة للإسلام والمسلمين.

وفي مقابل ذلك فإنّ ثلّة من المصلحين الدينيّين والمفكّرين الإسلاميين ليس لهم صفة التخصّص المجيز لحرّية الرّأي الديني بحسب رأي أصحاب هذه الأطروحة لا على معنى

التخرّج العلمي ولا على معنى المناصب المهنية، ولكنّهم لمّا مارسوا حرّيتهم في التفكير والتعبير أبدعوا في إصابة الحقيقة من حيث الفهم، كما أبدعوا في تبليغها إلى الناس، وفي إحداث إصلاحات فردية واجتماعية مشهودة بها، ومن أولئك على سبيل المثال محمد إقبال وحسن البنّا ومالك بن نبي، فهؤلاء وكثير غيرهم لم يكونوا من المختصّين في العلوم الشرعية، ولكنّهم باعتبارهم مسلمين نظروا في دينهم نظرا حرّا مع امتلاك الأدوات المنهجيّة لذلك النظر، فتوصّلوا إلى أفهام في جملة من قضاياه تحمل من الحقّ لمّا عبّروا عنها تعبيرا حرّا أيضا ما جعلها تحدث تغييرا إصلاحيا واسعا.

ولكنّنا في ذات الوقت لا نرى من مبرّر لموقف كثيرين لم يمتلكوا من الأدوات المنهجية ولا من الشروط الموضوعية للنظر في الدين شيئا، ثمّ هم باسم حرّية الرّأي الديني يتصدّون للإفتاء الأكبر في أمّهات القضايا الدينية، بل قد يتصدّون أيضا للإفتاء في تفاصيل الأحكام الجزئية ذات الطبيعة التقنية الدقيقة، فإذا هم يصدرون من الآراء والأفهام والأحكام ما يعبّرون عنه على أنّه من حقيقة الدين ومن مقتضيات مقاصده، ولكنّه في حقيقته لا يعدو أن يكون من محض آرائهم هم التي اخترعوها أو استجلبوها، ثمّ أظهروها على أنّها فهم ديني ناشئ من النظر الحرّ في مصادر الدين، فكان ما انتهوا إليه بفقدانهم للشروط المنهجية والموضوعية أقرب إلى العبث منه إلى الجدّ، وإلى الإسقاط منها إلى التفكير الحرّ.

وبين الميل إلى ذاك التخصيص لحرّية التفكير الديني والتعبير عنه، والميل إلى هذا التعميم المتفلّت من القيود المنهجية الموضوعية يمكن أن تستوي المعادلة بما استوت عليه في بادئ أمرها، وذلك بأن تكون الحرّية في الرّأي الديني تفكيرا وتعبيرا حقّا مشاعا للمسلمين عامّة، غير محصور في أفراد أو فئات منهم على أيّ اعتبار من الاعتبارات، وأن يكون ذلك الحقّ مشروطا بامتلاك أسبابه المتمثّلة في التوفّر على الحدّ الأدنى من الشروط المنهجية التي تمكّن من النظر في الدين للتوصّل إلى أفهام في أحكامه ومقاصده ومقتضياته.

وإذا ما استوت المعادلة على هذا النحو، فاكتسى النظر الحرّ في الشأن الديني الإخلاص والجدّية، وابتعد عن الدسيسة والعبثية، فلا ضير أن تنتج تلك الحرّية تعدّدا في الاجتهادات والآراء، مهما يكن ذلك التعدّد بالغا مبلغ التقابل أو التناقض؛ لأنّ الحكم في سوق الحوار الدائر بين تلك الاجتهادات والآراء سيكون هو سلطان الحجّة العلمية نقليّة وعقلية، وسيكون لهذا السلطان قوّة الفرز بين ما هو صحيح فيبقى وما هو خاطئ فيبطل، وبين ما هو راجح فيُعمل به وما هو مرجوح فيُحفظ في الذاكرة الثقافية عسى أن يرجح في يوم مّا أو في ظرف مّا فيعمل به، وتلك هي الآلية التي ازدهرت بها الثقافة الإسلامية، وأثرى

بها التراث الفقهي والعقدي بتعدد المذاهب ثراء تباهي به الأمّة الإسلامية الأمم، وهي الآلية ذاتها التي يمكن أن تعيد الفكر الديني إلى سالف عهده الثريّ.

د. الحرية الدينية وحكم الردة

كثيرا ما يُعترض على اعتبار الإسلام مشرعا للحرية الدينية بأنه يمنع الخروج من المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه، وهو المعروف بحكم الردة الذي جاء حكما قاطعا في التحريم، قاسيا في العقوبة، فإذا كان الإسلام على قول هؤلاء يشرع لحرية الدين فلماذا يمنع أن يكون الإنسان حرا في الخروج من الإسلام كما كان حرا في الدخول إليه؟ إنه على رأيهم إذن ضرب من الإكراه يتناقض مع الحرية الدينية.

وفي التعليق على هذا الاعتراض إضافة إلى ما هو معهود متداول في هذا الشأن يمكن القول إنّ ما جاء في تعاليم الإسلام من منع للردّة، ومن حكم مغلّظ في شأنها إنّما يندرج ضمن قيد من قيود حرّية المعتقد، وهو توقّف هذه الحرّية عند الحدّ الذي تنقلب فيه حرّية الاعتقاد تصرّفا كيديا، فالرّدّة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الناحية النظرية مظنّة تصرّف كيدي، إذ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتخذيل عنه أن يعتنق الإنسان هذا المعتقد ثمّ بعد فترة يتركه ليعود إلى معتقد آخر، إذ دلالة ذلك أنّ هذا المعتقد الذي وقع تبنّيه جُرّب بالتطبيق الفعلي فتبيّن أنّه لا تستقيم به الحياة، ويكون الأمر أفتك في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السلبي حينما تكون الردّة جماعية، إذ من أمضى ما يُقاوم به دين من الأديان أن تعتنقه جموع كثيرة من الناس ثمّ ترتدّ عنه بصفة جماعية، وتلك طريقة معهودة في الكيد السياسي تستعمل لتخذيل المنظّمات والأحزاب والحكومات، وهي تحدث نفس الأثر أو أشدّ في الكيد الاعتقادي.

وعلى الصعيد الواقعي فإنّ الرّدّة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير، فقد جاء في تفسير الرازي أنّ طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان تارة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنّهم قالوا: ﴿ **آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ** ﴾ [6] وهو أيضا ما جاء في سيرة ابن هشام من أنه« قال عبد الله بن صيف، وعدي بن يزيد، والحارث بن عوف بعضهم لبعض: تعالوا نؤمن بما أنزل على محمد وأصحابه غدوة، ونكفر به عشية، حتى نلبس عليهم دينهم لعلهم يصنعون كما نصنع، ويرجعون عن دينه » [7] ، فهؤلاء إنّما كانت ردّتهم ردّة كيدية للتشكيك في الإسلام وصرف الناس عنه. وفي هذا الباب تندرج الرّدّة الكبرى التي حدثت في عهد أبي بكر، فقد كانت ردّة ذات بعد تآمري على الإسلام، ولم تكن مجرّد اختيار حرّ للمعتقد، ومن أجل ذلك قوبلت بما قوبلت به من الحزم في المقاومة.

---

[6] الرازي ـ التفسير الكبير:6/79.

[7] ابن هشام ـ السيرة: 470

والعقوبة القاسية التي فرضت في حقّ الردّة لعلّ من أهمّ مبرّراتها هذا البعد الكيدي من أبعادها، فالردّة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الإغراء بالكيد، إذ هي حينما تكون كيدية فإنّها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي، وذلك باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي أُقيمت كلّ الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردّة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله، وذلك نظير ما يُسمّى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلّظ فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله. وأمّا المجتمعات التي لا تُقام فيها الحياة على أساس ديني وإنّما الدين فيها شأن فردي، فإنّ الردّة فيها لا تغري بالكيد، إذ تأثيرها يكاد لا يتعدّى حدود المرتدّ في حياته الفردية الخاصّة.وربما يكون من الشواهد على ذلك أنّ الردة إذا كانت مستترة في ضمير المرتدّ دون أن تظهر في أقواله وأفعاله فإنها لا ينطبق عليها العقاب حتى وإن عُلمت حقيقتها علم اليقين.

ولعلّ هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردّة نحو أن يكون حكما تعزيريا يُترك فيه تحديد العقوبة إلى وليّ الأمر بحسب ما يقدّر في شأن المرتدّ من أنّ ردّته كيدية أو غير كيدية ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدّة، مستدلّين بأنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم كان حكمه في أحوال المرتدّين مختلفا بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستدلّين أيضا بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر وبين الصحابة في شأن قتال المرتدّين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردّة. وبناء على ذلك فإنّ عقوبة المرتدّ ليست عقوبة على تغيير المرتدّ لدينه، وإنّما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي في الردّة، وهي بذلك تمثّل خطّا مانعا من الحرّية في المعتقد[8].

4. ضمانات الحرية الدينية

إذا كان من المهمّ أن يقع التشريع للحرية الدينية باعتبار ذلك تأسيسا لهذه الحرّية حتى تكون مكتسبة صفة الشرعية الدينية، فإنّه من المهمّ أيضا أن تحاط بضمانات تضمن لها السيرورة الفعلية في المجتمع، وتحول دون إهدارها واقعا بأيّ سبب من الأسباب وأيّ تأويل من التآويل مهما يكن لها من صفة شرعية نظرية، فالمبادئ النظرية مهما تكن عليه من حقّ في ذاتها فإنها كثيرا ما يصيبها الانتكاس في الواقع حينما لا تتوفّر لها ضمانات التطبيق الفعلي؛ ولذلك فقد أحاط التشريع الإسلامي الحرية الدينية بجملة من الضمانات التي تضمن إلى حدّ كبير أيلولتها إلى الممارسة الفعلية، وهي ضمانات متنوّعة: منهجية وعقدية وقانونية.

---

8 راجع تفصيلا لذلك في: راشد الغنوشي - الحرّيات العامّة في الدولة الإسلامية: 48 وما بعدها.وطه جابر العلواني. لا إكراه في الدين

أ. الضمانات المنهجية

في بعض الأحوال يصبح الإنسان توّاقا إلى أن يكون حرّا في معتقده، ويغدو ساعيا في واقع أمره إلى أن يكون كذلك، ولكنّه لا يتحقّق له من ذلك شيء، فإذا هو في هذا الشّأن يتوهّم الحرّية ولكنه يعيش الاستبداد من حيث لا يشعر في كثير من الأحيان، وما ذلك إلاّ لوجود خلل في الشروط المنهجيّة التي تضمن له بالفعل ممارسة الحرّية في الاعتقاد؛ ولذلك فقد جاء في التشريع الإسلامي توجيه إلى امتلاك جملة من الشروط تمثل ضمانات لهذه الحرية أن تكون منزّلة في الواقع ،بل قد اعتبرت بعض تلك الشروط محدّدا في القيمة الإيمانية للمعتقد كما بيّنّاه آنفا.

وفي نطاق التشريع الموجّه لضمانات هذه الحرّية جاء التوجيه القرآني آمرا بتحرير العقل من سلطان الأهواء والشهوات التي من شأنها أن تقيّد حركته الحرّة في التفكير، فيتّجه نحو اعتقاد ما تقتضيه هي لا ما يقتضيه العقل بمبادئه المنطقيّة، فتُصادر إذن حرّية التفكير والاعتقاد وإن يكن بهذا السلطان الداخلي من ذات الإنسان. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من الإنكار الشديد على من اتّخذ من الهوى إلها يتّبع أوامره ونواهيه في حركته العقلية بما يلغي حرّيته في ذلك بصفة كاملة، وهو مقتضى قوله تعالى : **﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴾**(الفرقان/43). ومن ذلك أيضا ما جاء من نهي مشدّد عن أن يكون لأهواء النفوس استبداد على العقل يفضي به إلى الخطإ في معتقده، وبالتالي إلى الجور في أحكامه، وهو ما يفيده قوله تعالى: **﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى ﴾**(المائدة/8).

ومن ذلك التوجيه المنهجي أيضا ما جاء في القرآن الكريم من إنكار شديد على أولئك الذين سلّطوا على أنفسهم سلطانا خارجيا يتّبعون ما يُريهم من المعتقدات، فيفقدون بذلك حرّيتهم في التفكير، ويفقدون بالتالي حرّيتهم في الاعتقاد جرّاء هذا السلطان الخارجي الذي حكّموه في عقولهم. وقد يكون ذلك السلطان متمثّلا في الآباء والأجداد، كما قد يكون متمثّلا في الكهنة ورجال الدين، أو كلّ من يُمكّن من النفوس فيسطو عليها. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى : **﴿ إِنَّا وَجَدْنَـا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾**(الزخرف/22)، وما جاء في قوله تعالى: **﴿ اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ ﴾**(التوبة/31)، فكلّ من أولئك وهؤلاء أُنكر عليهم تسليمهم عقولَهم لسلطان خارجي يملي عليها ما ينبغي من معتقدات بحسب ما يراه، بديلا من أن تكون هي بذاتها محصّلة لمعتقداتها جرّاء حرّية التفكير التي تنتهي بحرّية المعتقد.

إنّ هذه الضمانات المنهجية التي تضمن حرّية التفكير والمعتقد بتحريرها العقل من السلطان الداخلي والخارجي الذي يصادر تلك الحرّية وردت في هذه التوجيهات على أنّها إرشاد عامّ للإنسان قبل أن يتبنّى أيّ معتقد من المعتقدات، وبعد أن يعتنق معتقدا مّا منها،

فهي تضمن إذا الحرّية في الابتداء والحرّية من أجل المراجعة والتصحيح، وإذا كان الأمر بتحصيل هذه الضمانات سيق في مساق أنّها إذا ما حصلت على الوجه المطلوب لا يمكن أن يفضي التفكير المتحرّر بها إلاّ إلى المعتقد الحقّ، فإنّها تظلّ قواعد عامّة تضمن الحرّية في التفكير والمعتقد.

وما أكثر ما نرى اليوم بالرغم من الادّعاء العريض للحرية الدينية من هدر لهذه الضمانات المنهجية، فإذا الانغلاق المذهبي، والسطوة الإعلامية، والغواية الدعائيّة المختلفة الألوان تسلب العقول حرّيتها الفكرية فتنتهي إلى معتقدات مفروضة فرضا من حيث لا يشعر صاحبها في كثير من الأحيان، إنّها إذن أزمة منهجية عالجتها تعاليم الدين بما شرّعت من هذه التوجيهات الملزمة إلزاما دينيا.

ب. الضمانات الجزائيّة

إنّ حرّية التفكير والاعتقاد لم ترسل في التعاليم الإسلامية إرسالا في تحمّلها، إن شاء الإنسان مارسها باعتبارها حقّا من حقوقه، وإن شاء تنازل عنها على ذات الاعتبار، دون تبعة في هذا وذاك، بل قد ضُمّنت معنى الوجوب إضافة إلى معنى كونها حقّا، فأصبحت حقّا وواجبا في نفس الآن، واكتسبت بذلك معنى المسؤولية التي تستلزم تحمّل التبعة الجزائيّة على ما تمّ في شأنها من تحمّل لها أو تخلّ عنها. ولا شكّ أنّ المبادئ والأفكار يختلف الأمر في شأنها من حيث تحمّلها التطبيقي بين ما إذا كانت تحمل معنى المسؤولية المتبوعة بالجزاء، وبين ما إذا كانت مرسلة عفوا من ذلك، إذ المسؤولية الجزائية تكون إحدى أكبر الضمانات في صيرورتها إلى الممارسة الفعلية.

وفي الإسلام لمّا شُرّعت حرّية الاعتقاد فإنّها جُعلت مستتبعة بالمسؤولية عنها من حيث ما يفضي إليه تحمّلها أو عدمه من نتائج، فإذا ما مارس الإنسان حرّية التفكير من أجل الاعتقاد على الوجه الصحيح، وبذل الوسع في ذلك فإنّه سينتهي إلى ما يكون له به جزاء الأجر، وإذا ما أخلّ بذلك، ونصّب سلطانا على عقله من نوازعه الداخلية أهواءً وشهواتٍ، أو من مستبدّين خارجه آباء وأجدادا ورهبانا وكهّانا ووسائلَ إعلام وأبواقَ غواية فإنّه يتحمّل مسؤولية ما ينتهي إليه من معتقدات جزاء عقابا.

وليس للإنسان عذر حينما يتخلّى عن حرّيته في التفكير والمعتقد بأنّ ذلك كان بسبب تعرّضه للتسلّط والإغواء؛ ذلك لأنّه مُكّن من الحرّية تمكينا فطريا وتمكينا شرعيا فأباها وعرّض نفسه باختياره للتسلّط، فعليه أن يتحمّل مسؤولية تفريطه في حرّية التفكير وما تفضي إليه من حرّية المعتقد، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى واصفا مجادلة المفرّطين في حرّيتهم مع من مكّنوهم من التسلّط على أنفسهم: ﴿ **وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن**

سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم ﴾ (إبراهيم/22)، فهؤلاء الذين مكّنوا الشيطان ومن في حكمه من عقولهم مصادرة لحرّيتهم ليس لهم عذر في ذلك من تسلّطهم عليهم؛ وذلك لأنّهم ليس لهم عليهم سلطان قاهر، بل قدكانوا ممكّنين من تلك الحرّيّة، وإذن فإنّهم يتحمّلون المسؤولية على ممارسة حرّية التفكير وما يتبعها من معتقد وعلى التفريط فيها، وتحميل هذه المسؤولية وما يترتّب على ذلك من الجزاء هو أحد أقوى الضمانات للممارسة الفعلية للحرّية، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في شرحه للآية الآنفة إذ يقول:« وأخبر الله بها الناس استقصاء في الإبلاغ ليحيط الناس علما بكلّ ما سيحلّ بهم، وإيقاظا لهم ليتأمّلوا الحقائق الخفيّة فتصبح بيّنة واضحة» [9].

ج. الضمانات القانونية

قد تكون حرّية الرّأي والمعتقد أمرا هيّنا حينما يتعلّق الأمر فيها بشأن الفرد من حيث تحمّله للمسؤولية الجزائيّة فيه، ومن حيث الضمانات المنهجية التي تضمن له الممارسة الفعلية لهذا الحقّ والواجب في ذات الآن، ولكن حينما يُنظر إلى هذه الحرّية في بعدها الاجتماعي وهو جوهرها فإنّ الأمر فيها يصبح أكثر تعقيدا، إذ قد تتوفّر الشروط الضامنة لممارستها بالنظر إلى ذات الفرد، ولكنّ الهيئة الاجتماعية تحول دون ذلك بشكل أو آخر من أشكال الحيلولة، فإذا هذه الحرّية لا تبلغ مقاصدها من خلال التفاعل الاجتماعي، فتفقد الشطر الكبير من قيمتها حتى وإن تحقّقت في المستوى الفردي، إذ حرّية التفكير والمعتقد مبنيّة في جوهرها على المعنى الاجتماعي كما مرّ بيانه؛ ولذلك فقد جاء التشريع الإسلامي يولي أهمّية بالغة للبعد الاجتماعي في الحرية الدينية، ويحيطها من أجل ذلك بضمانات قانونية من الأحكام الشرعية تضمن صيرورتها الاجتماعية فتحقّق مقاصدها الأساسية.

ومن تلك الضمانات منع التفتيش عمّا في القلوب من معتقد ليجري على أساسه التعامل القانوني والاجتماعي مع أصحابها، والأخذ في ذلك بظاهر ما يصرّح به صاحب المعتقد بقطع النظر عمّا يضمره في حقيقته حتّى وإن كانت تلك الحقيقة معلومة بطرق أخرى، وقد كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يعلم أنّ بعضا ممّن كانوا حوله في المدينة يظهرون إيمانهم به وتأييدهم له وهم في حقيقتهم ما يزالون على معتقداتهم الشركية، ولكنّه كان يعاملهم على أساس ما يعلنون من معتقدهم، ويرفض الإيقاع بهم كما أشار عليه بعض الخلّص من أصحابه. كما أنّه صلّى الله عليه وسلّم كان شديد التقريع لأحد أصحابه حينما تمادى في إحدى المعارك في قتل رجل أعلن إيمانه برفع الشهادة متعلّلا بأنّ إعلانه ليس إلاّ بغية النجاة[10]. ولنا أن نقارن في هذا الشأن بما وقع في الأندلس عند

9 ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 219/13.

10 أخرج مسلم: كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله ، عن أسامة بن

سقوطها، إذ أُكره المسلمون فيها على التنصّر، وسُلك معهم مسلك التفتيش عمّا في القلوب دون اكتفاء بظاهر تصاريحهم، فلم يكن مكفولا لهم هذا الحقّ القانوني الذي يضمن لهم حرّية المعتقد متمثّلا في المعاملة بحسب التصريح كما هو الشأن في التشريع الإسلامي.

ومن تلك الضمانات القانونية كفالة الحقّ في إظهار المعتقد والتعبير عنه، قولا بالشرح والبيان، وفعلا بممارسة العبادات والشعائر، ففي المجتمع المسلم يُكفل لكلّ صاحب دين أن يُعبّر عن دينه بالشرح والبيان، وأن يُعبّر عنه بإقامة المعابد والشعارات والرموز، وبممارسة العبادات والطقوس، وليس لأحد أن يمنعه من ذلك بما قد يلجئه إلى جحد دينه أو تبديله في ضرب من الإكراه المصادر لحرّية المعتقد. ومن البيّن أنّ كفالة هذا الحقّ في إظهار المعتقد تضمن ممارسة الحرّية الدينية بما تشيع من اطمئنان إلى نتائج مستلزماتها القولية والسلوكية، والتطبيقات العملية لهذا الضرب من الضمانات القانونية في تاريخ المجتمع الإسلامي أمر معلوم لا يحتاج إلى برهان.

وممّا يُلحق بهذا الضمان القانوني وينتهي به إلى كماله ما كُفل لمن يعيش في المجتمع الإسلامي من حقّ في الدفاع عن معتقده، وفي الاستدلال على صحّته، وفي الدعوة إليه، وفي نقد ما يخالفه من المعتقدات وإن يكن المعتقد الإسلامي نفسه. لقد جاءت في القرآن الكريم محاورات كثيرة يُدلي فيها أهل الأديان بآرائهم في معتقداتهم، وينافحون عنها، ويجادلون المخالفين لهم فيها، بل وينتقدون ما هو معارض لها من معتقدات إسلامية فلا يتعرّضون بسبب ذلك إلى إكراه مادّي أو معنويّ.

ومن ذلك قول اليهود وهم يعيشون في المجتمع الإسلامي بالمدينة في سياق تعريضهم بالمعتقد الذي جاء يبشّر به النبيّ ﷺ في شأن الله تعالى : ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾(المائدة/64)، ولم يكن الردّ عليهم بأكثر من تأنيبهم وتسفيه مقالتهم بالرغم من التطاول الذي يحمله انتقادهم. وقد جرى المجتمع الإسلامي في عهود ازدهاره على أن يكفل لغير المسلمين فيه الحقّ في عرض معتقداتهم والدفاع عنها ونقد المعتقدات الإسلامية، ولا أدلّ على ذلك ممّا كانت تحفل به مجالس العلم وحلقات الدرس والمنتديات العامّة من المناظرات العلمية التي يشترك فيها أهل الأديان فيعرضون فيها معتقداتهم وينقدون فيها المعتقدات الإسلامية، وما كانت تحفل به المؤلّفات كتبا ورسائل ومدوّنات من ذلك، وقد عدّد ابن النديم أفرادا من أولئك المجادلين

زيد قال« بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلا فقال لا إله إلا الله فطعنته فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقال لا إله إلا الله وقتلته قال قلت يا رسول الله إنما قالها خوفا من السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا »

المنتقدين للمعتقدات الإسلامية، وقال فيهم: «لهؤلاء كتب مصنّفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها، وقد نقضوا كتبا كثيرة صنّفها المتكلّمون في ذلك»[11].

وإذا كانت قد أتت عصور على المجتمع الإسلامي ربّما قُيّد فيها هذا الحقّ في إظهار المعتقدات والدعوة إليها بأسباب وجيهة أحيانا و غير وجيهة أحيانا أخرى فإنّ أصل هذا الضمان من ضمانات ممارسة الحرّية الاعتقادية يبقى أمرا مطلوبا في كلّ زمان لأنّه أصل شرعي مبدئيّ، فتكون المطالبة به، والسعي في تحقيقه من المقتضيات الاجتماعية للتديّن، وهو ما أكّده في العصر الحديث جملة من فقهاء الدستور الإسلامي مثل الإمام المودودي الذي يقول في هذا الشأن:" سيكون لهم [أي غير المسلمين في المجتمع الإسلامي] الحقّ في انتقاد الدين الإسلامي مثلما للمسلمين الحقّ في نقد مذاهبهم ونحله وسيكون لهم الحرّية كاملة في مدح نحلهم "[12].

ومن الضمانات القانونية لممارسة حرّية المعتقد الحقّ في المساواة بين الطوائف المكوّنة للمجتمع الإسلامي على اختلاف معتقداتها، إنّها مساواة في الحقوق والواجبات، إلاّ في حقّ الترشّح لرئاسة الدولة، فإنّه باعتبار خصوصية هذا المنصب الذي من مهامّه رعاية الدين الذي يتديّن به غالبية المجتمع فإنّه يُستثنى فيه أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، ويكاد تاريخ الدول قديمها وحديثها لا يعرف دولة لا يتضمّن دستورها قيودا يخرج بها من هذا الحقّ بعض الأفراد أو الطوائف المكوّنة لمجتمعاتها.

وأمّا ما يُثار أحيانا من أنّ المجتمع الإسلامي تُفرض فيه الجزية على أصحاب المعتقدات غير الإسلامية، وما يعدّ به ذلك ضربا من الحيف المخلّ بالحرية الدينية بسبب المعتقد، فتفسيره أنّ الجزية إنّما هو واجب مالي فُرض على غير المسلمين مقابل إعفائهم من واجب الزكاة التي هي عبادة لا يمكن أن تُفرض على غي المسلمين، وكذلك إعفائهم من الواجب العسكري في الدفاع عن الدولة، فإذا ما تحمّلوا واجب الدفاع سقط عنهم ذلك الواجب المالي، فليس هو إذن بحيف اجتماعي بسبب المعتقد[13].

إنّ هذه الضمانات القانونية بمفهومها الشرعي لمن شأنها حينما تُصان دستوريا وواقعيا أن تجعل من ممارسة حرّية الحرية الدينية أمرا واقعا، إذ حينما يكون الإنسان آمنا في إظهاره لمعتقده، وفي دفاعه عنه ودعوته إليه، وفي حصوله على حقوقه بالسويّة مع غيره

---

11 ابن النديم ـ الفهرست: 338

12 المودودي ـ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور: 361، وراجع له أيضا: تدوين الدستور الإسلامي:61 وما بعدها، وراشد الغنوشي: الحرّيات العامّة في الدولة الإسلامية :44 وما بعدها، ومحسن الميلي ـ العلمانية أو فلسفة الموت: 38

13 راجع في ذلك: محمد سليم العوا ـ في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 255 وما بعدها.

من أهل المعتقدات الذين يعيش معهم، فإنّ ذلك كلّه من شأنه أن يكون له دافعا لممارسة حرّيته في التفكير والاعتقاد والممارسة الدينية.

وفي المجتمع الإسلامي زمن قوّته وازدهاره مصداق لذلك، إذ شهد من الممارسة الواسعة لهذه الحرّية ما قامت به سوق حوارية ثقافية واجتماعية نشيطة، أثمرت ذلك الثراء الفكري والوئام الاجتماعي المشهودين. وإذا كان قد جرى الواقع في المجتمع الإسلامي أحيانا على غير هذا السياق، أو قد أفرزت الاجتهادات في بعض الأحيان آراء غير موفّقة في هذا الشأن، فإنّ العبرة تكون بالأصول، وبما جرى عليه غالب الأمر بحسب تلك الأصول.

5. ضوابط الحرية الدينية

ليس من حرية في أيّ مجال من مجالات الحياة يمكن أن تكون حرية مطلقة؛ ذلك لأنها حينما تكون كذلك فإنها تنتهي إلى أن تعود على نفسها بالنقض، لأن حرية أفراد أو فئات أو جماعات قد تكون مناقضة لحرية آخرين، فلو أُرسلت على الإطلاق فإنها سوف تعصف بها، ويؤول الأمر إلى نقض الحرية لنفسها؛ ولذلك فإن الحرية عامة والحرية الدينية من بينها لا بدّ أن تُضبط بضوابط وتقيّد بقيود من شأنها أن تحافظ بها على نفسها، وأن تحول دون الوقوع في الانتقاض، إلا أنّ تلك الضوابط ينبغي أن لا تبلغ من التضييق درجة تنتهي بالحرية إلى الإهدار، فهي إذن معادلة دقيقة نقدّر أن الشريعة الإسلامية جاء فيها بميزان دقيق.

ولو كانت الحرية الدينية شأنا شخصيا تقف آثاره عند حدّ الفرد المعنيّ بها لما احتاج الأمر فيها إلى ضوابط وحدود، إذ يمكن للفرد حينئذ أن يفكّر كما يشاء ويعتقد ما يشاء ليبقى تأثير ذلك مقتصرا على ذاته فيتحمّل هو مسؤوليته، ولكن لمّا كانت هذه الحرّية ذات أبعاد اجتماعية، بل إنّها لا تكتمل حقيقتها إلاّ بامتدادها في تلك الأبعاد من مثل إظهار المعتقد والدفاع عنه والدعوة إليه كما بيّناه سابقا، فإنّ الضوابط والحدود حينئذ تصبح أمرا مهمّا وضروريا شأن كلّ ما هو ذو بعد اجتماعي من مناشط الإنسان.

ولعلّ هذه الحدود والضوابط المتعلّقة بالحرية الدينية، والتي يقتضيها بعدها الاجتماعي هي من أدقّ ما تنطوي عليه هذه القضية من العناصر، إذ هي إذا لم تقم على معادلة دقيقة بين ما يحفظ حقيقة الحرّية وجوهرها وبين ما يضمن بلوغها أهدافها، فإنّها قد يؤول الأمر فيها إلى ما يهدرها، إمّا بالتقييد الذي ينقض حقيقتها، وإمّا بالفوضى التي تعطّل مفعولها، وقد وقع من ذلك شيء كثير في التاريخ بما فيه تاريخ المجتمع الإسلامي نفسه، إن على مستوى التأصيل النظري، وإن على مستوى الواقع العملي. ولكنّ المتأمّل في تلك الحدود والضوابط كما أصّلتها التعاليم الإسلامية، وكما جرى عليه الأمر في المجتمع الإسلامي حقبا طويلة من الزمن يجد أنّها قُدّرت على معادلة دقيقة تتفادى ذلك

المصير الذي تنتهي إليه الحرّية بالقيود المتعسّفة أو بالاضطراب والفوضى. ولعلّ من أهمّ تلك الحدود والضوابط ما يلي:

أ. منع الغواية

ومعنى ذلك ألاّ تكون حرّية التفكير والاعتقاد فيما تنتهي إليه من إظهار للمعتقد ودفاع عنه ودعوة إليه سالكة مسلك التغرير بمن يتوجّه إليهم الخطاب، وذلك بمثل أن يكون ذلك الخطاب مستعملا في بيان موضوعه وفي الدعوة إليه والإقناع به أدوات خارجة عن ذات ذلك الموضوع ممّا يتضمّنه من أفكار وممّا يسنده من حجج قصدَ أن تكون تلك الأدوات الخارجة مسوّغا لاعتناق المعتقد المبيّن المدعوّ إليه، فيكون ذلك المعتقد إذن قد رُوِّج بين الناس وأصبح معتقدا لهم لا بمقتضى قوّته الذاتية وإنّما بمقتضى عوامل خارجية قامت مقام المغرِّرات المضلّلة. ولهذه الغواية التي تقف حرّية المعتقد عند حدودها صور متعدّدة متجدّدة.

فمنها الإغواء بأن يكون الخطاب مصحوبا بمغريات مادّية من تقديم أموال أو تحقيق شهوات فيما يشبه المقايضة متمثّلة في اعتناق المعتقد موضوع الخطاب من قِبل المدعوّين إليه مقابل تقديم تلك المغريات المادّية إليهم وليس اقتناعا منهم به في ذاته لما يتضمّنه من أفكار وما يسنده من حجج. إنّ هذا الصنيع هو حدّ تقف دونه الحرية الدينية لما يتضمّنه من تزييف هو ضرب من الإكراه النفسي، إذ تُستغلّ فيه الحاجة إلى إشباعات مادّية لتكون طريقا لنشر المعتقد فيما يشبه الابتزاز الذي هو ضرب من الإضلال والتغرير. ومن الإشارات القرآنية في هذا الشأن قوله تعالى: ﴿ **ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ** ﴾(النحل/125)، وهو ما يومئ إلى أنّ الدعوة إلى المعتقدات بغير ذلك من أساليب التغرير أمر منكر تقف دونه حرّية الدعوة، وذلك ما قرّره الرازي في قوله:« اعلم أنّ الدعوة إلى المذهب والمقالة لا بدّ وأن تكون مبنية على حجّة وبيّنة»[14].

---

14 الرازي ـ التفسير الكبير: 141/10، وربّما قيل إنّ في الإسلام تشريعا بإعطاء المال إلى من عرفوا بالمؤلّفة قلوبهم، وفي هذا شيء من الدعوة إلى المعتقد برشوة مالية، والحقّ أنّ المؤلّفة قلوبهم هم أولئك الذين أسلموا بعدُ أو أظهروا ميلا للإسلام، وإعطاؤهم قسطا من المال إنّما هو لتأليفهم وتثبيتهم على ما آمنوا به وليس لجعلهم مسلمين بسبب ذلك المال، وهو ما ذكره الطبري ـ جامع البيان: 207/6 في قوله:« وأمّا المؤلّفة قلوبهم فإنّهم قوم كانوا يُتألّفون على الإسلام ممّن لم تصحّ نصرته استصلاحا به نفسه وعشيرته"، وذلك ما يوافق تفسير ابن عبّاس، إذ فسّر المؤلّفة قلوبهم كما جاء في نفس المصدر بأنّهم "قوم كانوا يأتون رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد أسلموا، وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يرضخ لهم[أي يعطيهم] من الصدقات»، فهذه الأعطيات إذن إنّما هي طلبا لنصرة هؤلاء المؤلّفة وإدماجا لهم في الحظيرة الإسلامية وليس من أجل أن يقتنعوا بالمعتقد الإسلامي الذي يبقى الطريق إليه طريق الإقناع بالحجّة كما أشار إليه الرازي.

ومنها إغواء الضعفاء من الأمّيين والبسطاء، والقصّر من الأحداث وغيرهم، وذلك بأن يُفصل هؤلاء عن محيطهم الأسري أو الاجتماعي، ويُركن بهم إلى خلاء، فيُستغلّ ضعفهم وقصورهم، ويمارس عليهم خطاب لا تكون لهم قدرة على تبيّن محتواه تبيّنا واعيا، فإذا هم يُعبّأون بمعتقدات يُلقّنونها تلقينا فيما يُشبه المخادعة التي تنتفي فيها قدرتهم على تمحيص ما يُلقّنون والقرار بقبوله أو ردّه، فيكون قَبولهم للمعتقدات التي يتضمّنها الخطاب حاصلا لديهم بضرب من الإكراه، وهو المبرّر لأن يكون هذا الإغواء حدّا تقف دونه الحرية الدينية.

وممّا يدخل ضمن هذا الإغواء ما نراه اليوم حاصلا في الإعلام من برامج تتّجه للأطفال، وتخاطبهم في بعض المضامين الاعتقادية بضروب من الإيحاءات من شأنها أن ترسّخ تلك المفاهيم في أذهانهم بطريقة تمرّ بها إليهم دون قدرة منهم على التمييز بينها والحكم عليها، بل هي طريقة تصبح بها تلك المفاهيم غير مقدور منهم على مراجعتها حتى عندما ترشد عقولهم، وتبلغ درجة القدرة على التمييز والحكم.

وممّا يشبه هذا أيضا ما يمارسه الإعلام اليوم من خطاب يتّجه به إلى العامّة من الناس، ويكون حاملا لمعان عقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، يمرّرها إلى عقولهم بطرق شتّى تلتقي كلّها عند معنى من التغرير بهؤلاء المخاطَبين الذين لا يملكون إزاء هذا الخطاب إمكانية التمييز بين ما هو حقّ فيه وما هو باطل، وذلك لقوّة ما يخالطه من التزيين والتمويه، ولقصور الكثير من سامعيه عن إدراك الحقيقة فيه وراء ما خالطه من تزيين وتمويه، إنّه يشبه أحيانا أن يكون ضربا من غسل الأدمغة، حيث يُكرّس على السامعين تكرار مستمرّ لتلك المعاني ذات الأبعاد العقدية في صور مختلفة وبأساليب شتّى حتّى ترسخ في الأذهان على أنّها حقّ دون أن تتوفّر فرصة لتمرّ بميزان النقد الذي يعتمد الحجّة، وهو الشرط الذي يُسمح به للحرّية في المعتقد من جهة إظهاره والدعوة إليه، فإذا ما اختلّ مثلما هو الأمر في هذه الحال قُيّدت تلك الحرّية ووقفت عند ذلك الحدّ.

ب. تكافؤ الفرص

إذا كان يجوز في المجتمع الإسلامي من حيث المبدأ لكلّ صاحب معتقد أن يعرض معتقده ويدعو إليه بمقتضى ما شُرّع من الحرّية في ذلك، فإنّ من القواعد التي تضبط تلك الحرّية أن يكون بين الفرقاء العارضين لمعتقداتهم والداعين إليها تكافؤ في فرص عرضهم ودعوتهم، بحيث يتساوى الجميع في الإمكانيات الممكّنة من ذلك، من كان عارضا منهم ومن كان معترضا، ومن كان محتجّا ومن كان ناقدا للحجج.

والمقصود بتكافؤ الفرص في هذا الشأن أن يتساوى جميع المشاركين فيه متوفّرين على ذات الشروط الممكّنة من المشاركة فيه ممّا هو داخل في مجال الشروط الخارجية

التي لا تتعلّق بالإتقان في العرض أو البراعة في الاحتجاج أو القدرة على الإقناع أو ما شابه ذلك ممّا هو عائد إلى قدرات مكتسبة من قِبل أصحاب المعتقدات بجهودهم.

وممّا يمكن أن يُعدّ من تلك الشروط التي يُطلب في سبيل حرّية المعتقد أن تكون محلّ تكافؤ تمكّن الجميع من قدر مشترك من وسائل التبليغ التي تتوقّف على ترخيص من منابر إعلامية وتنظيمات ثقافية ومؤسّسات تعليمية حينما يكون ذلك موقوفا على الترخيص، وتمكّنهم من قدر مشترك من التمويل أو أسبابه حينما يكون ذلك متوقّفا على منح خارجي، وتمكّنهم من ظروف متشابهة تجري فيها مناشطهم المعرّفة بمعتقداتهم والداعية إليها.

وأمّا إذا وقع حيف بأيّ سبب من الأسباب في تكافؤ هذه الفرص، بأن وُفّرت أو توفّرت للبعض دون البعض، فإنّ ذلك يكون خطّا تقف دونه الحرية الدينية في بعدها الدعوي؛ وذلك لما يفضي إليه هذا الحيف من خلل في تدافع الآراء، ومن فرصة للمقارنة بينها، واختيار ما يقع به الاقتناع منها، فحينما يُتاح لصاحب معتقد مّا مالٌ يقوى به على الحركة من أجل عرض معتقده، وأبواق دعائيّة ينشر بها ذلك المعتقد، وتنظيمات ينظّم من خلالها دعوته إليها، ولا يتوفّر من ذلك شيء لغيره من أصحاب المعتقدات المغايره، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ السامعين من أفراد المجتمع لا يستمعون إلاّ إلى دعوة واحدة لعلوّ صوتها، ويُحرمون من الأصوات التي تنقدها وتعرض المخالف لها، وذلك ضرب من التغرير الذي تقف عنده هذه الحرية، إذ فيه تسويق للرّأي الواحد وحجب لغيره ممّا من شأنه أن يهدر إمكان التمييز والحكم والاختيار.

وممّا يجري به الحال اليوم أنّ بعض المعتقدات يُمكّن أصحابها دون غيرهم من الوسائل المختلفة لعرضها والإقناع بها، وقد يكون ذلك بتخطيط من شبكات عالمية تتّخذ لها وكلاء في مختلف البلاد بما فيها البلاد الإسلامية، فتزوّدهم بقدرات مالية هائلة، وبوسائل إعلامية فاعلة، وتسهّل لهم أعمالهم بتسخير تنظيمات ومؤسّسات مختلفة، فإذا هم في نشر معتقداتهم يصولون ويجولون، وغيرهم مغلول الأيادي لا يقدر من ذلك على شيء فيما يتعلّق بالتعريف بالمعتقد المخالف لما يدعون إليه من معتقدات، وذلك بفعل سدود وقيود وموانع مباشرة وغير مباشرة تقام في وجوههم إمّا بالمؤامرات والدسائس، أو بقوّة القانون، أو بالبطش والاستبداد، أو بالحرمان من وسائل العمل الدعوي.

وفي المجتمع المسلم ينبغي أن تتوفّر الفرص متكافئة لكلّ صاحب عقيدة كي يعرّف بعقيدته، إلاّ أن يكون تغريرا أو غواية بمظاهرها المختلفة، وحينئذ فإنّ التدافع بين الآراء والمعتقدات سيظهر به للناس ما هو حقّ من تلك المعتقدات وما هو باطل تبعا لقوّة الحجج التي تسندها، فيختارون منها ما يقنعهم بحرّية لا يصادرها احتكار في العرض أو حيف في فرص التبليغ، فإذا ما صُودرت بذلك تلك الحرّية في اختيار السامعين فإنّ حرّية المعتقد تمنع

في حقّ العارضين لمعتقداتهم حتى ينعدل الوضع بتكافؤ الفرص، وحينما ينعدل ذلك الوضع يكون لكلٍّ في المجتمع الإسلامي حرّية المعتقد إظهارا واحتجاجا ودعوة كما مرّ بيانه[15].

ج. الأمانة في العرض

إذا أراد صاحب معتقد في المجتمع الإسلامي أ ن يعرّف بمعتقده ويدعو إليه ممارسة لحرّية المعتقد، فإنّه يكون بمقتضى تلك الحرّية مطالبا بأن يعرض ذلك المعتقد بأمانة كما هو عليه في حقيقته التي استقرّ عليها وعُرف بها، وذلك سواء من حيث بناؤه الفكري أو من حيث تاريخه أو من حيث آثاره، وإذا كان معتقدا جديدا فالأمانة تقتضي أن يكون ذلك بيّنا لدى السامعين، وأن يُعرض هذا المعتقد الجديد بوضوح وتميّز، وأمّا إذا داخل عرض المعتقد المدعوّ إليه، والذي هو مستقرّ في حقيقته معلوم بوثائقه وتاريخه تزييف وتلبيس، وإلحاق لما ليس منه به، وتجريد له من بعض ما فيه مع المحافظة على اسمه المعهود، فإنّ ذلك يكون خطّا تقف دونه حرّية المعتقد في بعدها الدعوي؛ وذلك لما تنتهي إليه هذه الحرية من تلبيس خادع يزيّن ما قد يكون قبيحا، ويستدرج السامعين بما قد يكون حقّا إلى ما هو باطل، وفي ذلك ضرب من الاعتداء على حرّيتهم في الاختيار، تلك الحرّية التي تقتضي أن يكون الاختيار واردا على ما هو معروض على حقيقته لا على ما هو معروض بتزييف، فإذا ما داخل العرضَ تزييف كان ذلك مبرّرا لمصادرة حرّية العارض ضمانا لحرّية السامعين.

وممّا يندرج تحت هذا القيد الضابط لحرّية المعتقد أنّ العارض لمعتقده على الناس إذا ما قام في سياق عرضه بنقد ما هو مخالف له من المعتقدات الأخرى ينبغي أن يكون أمينا في نقده، وذلك بأن يكون نقده مبنيا على تصوير تلك المعتقدات كما هي عند أصحابها دون تحريف فيها بزيادة أو نقصان أو تغيير ممّا من شأنه أن يشوّه صورتها ويقبّحها عند المخاطَبين، فهذا التزييف المقصود به التبشيع هو ممّا تقف عنده حرّية المعتقد كما وقفت عند التزييف من أجل التحسين لما في كلّ منهما من هدر للاختيار الحرّ بين المعتقدات الذي لا يتحقّق إلاّ بإظهارها على حقيقتها سواء في سياق العرض أو في سياق النقد[16].

---

15 يقع الحديث أحيانا من قِبل بعض المسلمين عن منع الدعوة إلى معتقدات غير إسلامية في المجتمع الإسلامي من مثل ما تقوم به الإرساليات التبشيرية وغيرها، ونحسب أنّ الحديث عن المنع في هذا الشأن ينبغي أن لا يكون معلّلا بهذه الدعوة من حيث ذاتها، إذ الحرّية في ذلك مكفولة من حيث المبدأ، ولكن يُعلّل بعدم تكافؤ الفرص، إذ غالبا ما يكون هؤلاء الدعاة إلى معتقداتهم المخالفة للإسلام متوفّرين على إمكانيات مادّية ومعنوية كبيرة من قِبل الجهات التي ترعى نشاطهم،وهي إمكانيات لا تتوفّر للدعاة المسلمين لا في البلاد الإسلامية ولا في البلاد غير الإسلامية التي يعيشون فيها، فإذا تكافأت الفرص بين الجميع في الدعوة إلى معتقداتهم فلا مبرّر إذن للمنع، وتمضي حرّية المعتقد مرسلة.

16 لا يدخل في ما قلناه سواء في العرض أو في النقد ما قد يُسلك من مسلك المدح ببيان الصحّة، والذمّ ببيان الفساد، وبيان ما يترتّب على الصحّة من منافع ومصالح، وما يترتّب على الفساد من

وإذا كانت هذه الأمانة في عرض المعتقدات شرطا في حرّية المعتقد بصفة عامّة فإنّها تصير شرطا مغلّظا حينما يتعلّق الأمر بأمانة تربوية يعهد فيها المجتمع إلى من يعلّم الناشئة ما يرتضيه من دين، فإنّ هذا المعلّم ينبغي عليه أن يؤدّي هذه الأمانة بالوقوف في تعليمه عند المعتقد الذي كُلّف بتعليمه كما هو عند من كلّفوه، فإذا ما انحرف به إلى ما يرتئيه هو من تأويلات خاصّة به في ذلك المعتقد، أو انحرف به إلى ما يغيّر حقيقته كما هي عند أصحابه بأيّ صورة من صور التغيير، فإنّ ذلك تكون به خيانة الأمانة مضاعفة، إذ قد جمعت بين خيانة الأمانة العلمية وخيانة أمانة التكليف، فيكون إذن الخطّ الحائل دون حرّية المعتقد فيها أشدّ وأقوى لما في ذلك من اعتداء مضاعف على حرّية الاختيار.

وممّا نشهده اليوم من مشاهد تطبيقية لبعض هذه الصور المخلّة بأمانة العرض ما يتصدّى له بعض المدّعين لعرض المعتقد الإسلامي على الناس من عامّتهم، أو على النّاشئة في إطار التربية والتعليم، فإذا بذلك العرض لا يحمل من المعتقد الإسلامي إلاّ الاسم، وأمّا المحتوى فهو لا يمتّ بصلة إلى ذلك المعتقد كما جاءت تعرضه مصادره، وكما استقرّ في أسسه الكبرى عند معتنقيه طيلة تاريخه، وإنّما هو تأويلات تقلب حقائقه رأسا على عقب، وتجعل من صفة الإسلام صفة غير منطبقة عليه، ويتم ذلك في أحيان كثيرة تحت عنوان الحرية الدينية إذ الدين ليس ملكا لأحد ولكل أن يبدئ رأيه فيه وأن يؤوّله كما يراه.

إنّ مثل هذه المشاهد لا يمكن أن تستصحب حرّية المعتقد لما تنطوي عليه من تزييف وتغرير بانتحال صفة الإسلام وإطلاقها على ما هو ليس بإسلام، ناهيك إذا كان ذلك في إطار التربية والتعليم. ولو عرض هؤلاء العارضون معتقدهم ودعوا إليه تحت اسم آخر غير اسم الإسلام وفي غير إطار التعليم لكان ذلك أدعى إلى استصحاب الحرّية في عرضهم ودعوتهم إذا ما تحقّقت الشروط الأخرى لتلك الحرّية[17].

د. احترام المشاعر الدينية

من الحدود الأساسية لحرّية المعتقد احترام المشاعر الدينية، فمن العلوم أنّ للمعتقدات في النفوس حرمة لا تدانيها حرمة، حتّى إنّ أصحاب المعتقدات يضحّون بأنفسهم في سبيل معتقداتهم. وإذا كانت حرّية المعتقد تتحمّل أن يقع تناول معتقدات الآخرين بالنقد

مضارّ إذا كان كلّ ذلك مبنيا على تصوير المعتقد المعروض أو المنتقد على وجهه كما هو عند أصحابه، فإنّ ذلك يدخل تحت باب الاحتجاج الذي هو مشروع في إطار حرّية المعتقد، فإذا ما انقلب الأمر إلى تزييف وتلبيس كان مانعا من ممارسة تلك الحرّية.

17 من البيّن أنّ هذا المشهد لا يندرج فيه ما يقع من اختلاف أنظار في فهم الدين، ومن تأويلات ذات وجه معقول، ومن كلّ ما من شأنه أن يبقي على صفة الإسلام منطبقة على ما يُدعى إليه، فهذا ما جرى عليه تاريخ الإسلام منذ نزوله متمثّلا في ذلك العدد الكبير من المذاهب والفرق التي حفل بها التاريخ الفكري للإسلام والتي ضُمنت لها الحرّية في عرض معتقداتها والدعوة إليها.

الذي يهدف إلى بيان مكامن الضعف فيها، وبيان ما في حججها من تهافت، وما ينتهي إليه اعتناقها من بوار، وغير ذلك مما هو داخل ضمن الاحتجاج العقلي، فإنّها لا تتحمّل بحال أن يقع تناول تلك المعتقدات بما يجرح حرمتها في نفوس أصحابها خارج نطاق الحجاج العقلي، فتتأذّى تلك النفوس جرّاء ذلك، لما ينال معتقداتها من مهانة.

وما يجرح المشاعر الدينية أصناف من التصرّفات، فمنها تناول المعتقدات بالتحقير والاستنقاص والشتيمة. ومنها تناول الرموز الدينية من أشخاص ومقدّسات مختلفة بالتشنيع المادّي والمعنوي سبابا وقذفا واتّهاما. ومنها الغمز واللمز والنبز في تلك الرموز بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة عن طريق القصّ الأدبي والروايات والتمثيليات والرسوم وما شابه ذلك، فهذه التصرّفات كلّها من شأنها أن تجرح المشاعر الدينية بما هي استهتار بالمقدّسات ونيل منها بما لا تتحمّله النفوس المؤمنة بها لشدّة حرمتها فيها، وشدّة غيرتها عليها.

وإنّما تسمح حرّية المعتقد بالنقد ولا تسمح بما يجرح المشاعر لأنّ النقد فيه بيان لحقيقة المعتقدات في ذاتها قصد إظهار ما فيها من حقّ أو باطل ليتّخذ السامع منها موقفا بناء على ما يظهر له من ذلك الحقّ والباطل، فساحة التدافع في هذه الحال هي الحجّة العقلية الواردة على مادّة موضوعية مطروحة لنظر الجميع، وأمّا التحقير والشتيمة واللمز وما في حكمها فإنّها ليست واردة على المعتقد كمادّة موضوعية تتدافعها العقول بالحجّة، وإنّما هي واردة على مشاعر المعتقدين للإيذاء والنكاية، وهو ما لا علاقة له بأن تُفسح للعقول فرصة الاختيار تبعا لما يُطرح من الحجج العقلية بالنقد الموضوعي، وإنّما هو باب عريض من أبواب الفتنة بين الناس، ليس من شأنه إلاّ أن يؤدّي إلى التهارج بينهم، فينفتح إذن باب واسع للاضطراب الاجتماعي، وهو المبرّر لأن يُقفل باب الحرّية دونه.

ومن الأصول الشرعية المقرّرة لهذا المبدإ المنظّم لحرّية الرّأي قوله تعالى: ﴿ **وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾(الأنعام/108)، فبعد التشريع بالإباحة للمجادلة العقلية في شؤون المعتقدات بالحجّة العقلية معبّرا عنها بـ "التي هي أحسن " وهو تشريع لحرّية المعتقد، جاء هذا التشريع الضابط لتلك الحرّية بالحدود التي يكون فيها احترام المشاعر الدينية؛ ولذلك جاء هذا النهي عن أن يؤول الحوار في شأن المعتقدات إلى السباب الذي يجرح المشاعر ويفضي إلى الفتنة.

وهذا الأصل المنظّم لحرّية المعتقد في المجتمع الإسلامي هو أصل عامّ يستوي فيه أهل المعتقدات والأديان من المسلمين وغيرهم، فالحرّية في المجادلة بالحجّة في عرض المعتقد ونقد مخالفه حقّ للجميع، وتقف هذه الحرّية عند حدّ السباب والشتيمة بالنسبة للجميع أيضا، وهو ما أوضحه ابن عاشور في قوله:« وليس من السّبّ [المنهيّ عنه] إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم [أي غير المسلمين] في مقام المجادلة، ولكنّ السّبّ أن نباشرهم في

غير مقام المناظرة بذلك، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر من أهل الذمّة من سبّ اللّه تعالى أو سبّ النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم بأنّهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يُعدّ سبّا، وإن تجاوزوا ذلك عُدّ سبّا»[18]. وهذا ميزان حكيم في التفرقة بين ما هو مناظرة تبسط لها الحرّية، وبين ما هو شتيمة جارحة تدخل دائرة الممنوع.

وبحسب هذا الميزان فإنّه ليس من باب المحاجّة التي تُبسط لها حرّية المعتقد ما نجم عند بعض أهل الغرب بل وفي المجتمع الإسلامي أيضا منذ بعض السنوات من اعتداءات جارحة على بعض مقدّسات الإسلام ورموزه متمثّلة في ضروب من الاستنقاص والتحقير والاتّهامات، وهو ما يسبّب أذى كبيرا لمشاعر المسلمين، ويقال في تبريرها والدفاع عنها إنّها من باب الفنّ الذي هو غير ملزم بأن يعرض الحقيقة، وإنّما يجوز فيه الرمز واللمز. إنّ هذا الضرب من تناول المعتقدات بالعرض النقدي ليس إلاّ تعدّيا على المشاعر بما هو شتيمة وسباب وليس مجادلة ومناظرة، وهو بذلك يخرج عن دائرة حرّية المعتقدات. وقد كان الحسّ الإسلامي العامّ صادقا في موقفه من مثل هذه التصرّفات، فهذا الحسّ لم يثره ما جرت به أقلام كثيرة في نقد الإسلام في مجال المناظرة التي تستعمل الحجج العقلية، إذ قوبل ذلك النقد بحجاج عقلي هادئ، ولكنّه لمّا اعتُدي على المشاعر الإسلامية بالشتيمة والسباب كانت له ثورة معلومة وردود فعل صارمة[19].

هـ. منع التصرّفات الكيدية

إذا كان الوقوف موقف النقد من المعتقدات المخالفة أمرا تسمح به حرّية المعتقد كما بيّنّاه، فإنّ التصرّفات الكيدية إزاء تلك المعتقدات تُلحق بالتصرّفات الجارحة للمشاعر في وقوف تلك الحرّية دونها؛ ذلك أنّ الكيد هو الاستدراج والمكر، فإذا كان صاحب عقيدة مّا في المجتمع الإسلامي يسلك في سبيل نشر عقيدته أساليب الاستدراج والمكر، أو كان يسلك ذلك إزاء العقيدة المخالفة في سبيل صدّ الناس عنها، فإنّ تصرّفه ذلك لا يكون داخلا ضمن ما تسمح به حرّية المعتقد، إذ هو تصرّف لا ينصر المعتقد المعتَنق أو يهزم المعتقد المخالَف من خلال بيان ما في هذا من قوّة وما في ذاك من ضعف من حيث

---

18 ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 7/ 430 ـ 431.

19 يمكن أن يُذكر في هذا الصدد ما قوبل به من موقف إسلامي ثائر صاحب رواية آيات شيطانية، وصاحب رواية أعشاب البحر، وما حدث أخيرا من رسوم مسيئة للنبي صلى اللّه عليه وسلم، وما اقترفه البابا في حق الإسلام من إساءة، فهؤلاء تحت غطاء الفنّ اعتدوا بالتحقير والتشنيع على معتقدات إسلامية، فقوبل ذلك باحتجاجات واسعة من قِبل عامّة المسلمين، وقد كان كثير غيرهم قبلهم وبعدهم تعرّضوا لتلك المعتقدات بالنقد الذي هو أخطر في حقيقته من السبّ والشتيمة، ولكنّ ذلك الموقف لم يقابل إلاّ بردود علمية في مجال المناظرة، ويكاد عموم المسلمين لم يسمعوا بما جرى في هذا الشأن أصلا، وقد كان تاريخ الفكر الإسلامي يجري على هذا النحو، فقد حفلت المدوّنة الثقافية الإسلامية بالمناظرات بين ناقدين لمعتقدات إسلامية وبين مدافعين عنها في مناخ من حرّية المعتقد. راجع في ذلك كتاب المناظرات لابن السكوني.

الذات في كلّ منهما، وإنّما هو يقوم بذلك من خلال وسائل خارجية يُستدرج بها الناس على غرّة ليسري بينهم المعتقَد المدعوّ إليه، أو ليتخلّوا عن معتقدهم المدعوّ إلى تركه، وذلك ضرب من التلبيس الذي تقف دونه حرّية المعتقد.

ومن الصور الظاهرة للتصرّفات الكيدية ما أشرنا إليه سابقا من القصد إلى التحريف في عرض المعتقد من حيث بنيته الذاتية، وإظهاره على غير حقيقته التي يدّعيها لنفسه وتنطق بها مصادره، إمّا بما هو محسّن بغية النشر، أو بما هو مبشّع بغية الحسر، استدراجا في ذلك للسامعين كي يقبلوا على هذا ويدبروا عن ذاك. وفي التأصيل لهذا المعنى جاء مثل قوله تعالى: ﴿ **أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** ﴾(البقرة/75)، فالتحريف من قِبل هذا الفريق للمعتقد المخالف لهم إنّما صدر منهم في سياق الكيد المقصود به أن يُصرف عنه الناس المدعوّون إليه. ومن قرائن ذلك السياق الكيدي ما جاء عقب ذلك من قوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ** ﴾ (البقرة/76)، فالتحريف من هذا الفريق إنّما هو مندرج ضمن هذا السياق الكيدي « لضرب من الأغراض على ما بيّنه الله تعالى من بعد في قوله تعالى: " واشتروا به ثمنا قليلا" »[20] .

وربّما يكون من الصور الكيدية التي تمتنع لأجلها حرّية المعتقد انتحال معتقد مّا من المعتقدات من أجل التصرّف باسمه تصرّفات مشينة من شأنها أن تصوّره في عيون الناس بصورة قبيحة بما يقترن في الأذهان من التطابق بين تلك التصرّفات وبين المعتقد المنتحَل الذي تصدر باسمه. إنّ هذا الانتحال بما هو تصرّف كيدي تنحسر دونه حرّية المعتقد، إذ هو آيل إلى ضرب من النقد للمعتقدات المخالفة نقدا تشويهيا بوسائل لا علاقة لها ببنيتها الذاتية من حيث إظهار ما في تلك البنية من ضعف أو قبح، وهو أسلوب لو شاع بين الناس في المجتمع لأفضى إلى اضطراب كبير، وإذا أفضت الحرّية إلى الاضطراب كان ذلك مؤذنا بتقييدها.

ولعلّ ممّا يؤصّل لهذا القيد من قيود حرّية المعتقد قوله تعالى : ﴿ **لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا** ﴾(الأحزاب/60)، فهؤلاء الذين تستنكر الآية تصرّفهم هم أولئك النفر في المجتمع الإسلامي بالمدينة الذين انتحلوا الإسلام انتحالا كيديا، وجعلوا من موقعهم ذلك يخذلون الإسلام ويخذّلون المسلمين، ويرجفون بالأخبار الكاذبة والإشاعات الزائفة المتعلّقة بهذا الدين ومعتنقيه قصد صرف الناس عنه، وبثّ الاضطراب والفتنة في المجتمع. لقد كان بعض اليهود في المدينة يجادلون في شأن المعتقد الذي جاء به النبيّ صلّى

---

[20] الرازي ـ التفسير الكبير: 146/2

الله عليه وسلّم، نقدا له وانتصارا لمعتقدهم، ولم يكن ذلك سببا لمنعهم أو تهديدهم بالمنع، ولكن لمّا تصرّف بعض آخر منهم هذا التصرّف الكيدي المتمثّل في انتحال المعتقد الإسلامي نفاقا لغرض التخذيل،كان ذلك سببا في مصادرة حرّيتهم في الاعتقاد لما تفضي إليه تلك الحرّية لو أُتيحت من فساد واضطراب[21].

إنّ هذه الضوابط المقيدة للحرية الدينية إنما هي ضوابط شرعت من أجل حماية هذه الحرية كي تؤدي إلى الهدف المقصود، وهو تمكين الناس من أن يختاروا دينهم عن بصيرة، وأن يمارسوا شعائرهم في اطمئنان، وأما إذا انفلتت الحرية الدينية من كل قيد فإنها سوف تؤدي إلى فوضى يغرر الناس فيها بعضهم ببعض، ويعتدي فيها البعض على مشاعر الآخرين، وتكون من ذلك فتنة اجتماعية كبيرة، من حيث إنّ الأديان ما جاءت إلا بما فيه خير الإنسان وسلامته وأمنه.

والله ولي التوفيق

---

21 راجع في هذه الضوابط بحثا لنا بعنوان: حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم

ثبت المصادر والمراجع

- الرازي (محمد بن عمر، فخر الدين، ت 604 هـ) . التفسير الكبير، ط دار الفكر، لبنان 1995.
- رفيق عبد السلام . الدين والسياسة في الغرب الحديث (بحث منشور بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عدد: 12.10 ج2)
- أبو زهرة . في المجتمع الإسلامي (ط دار الفكر، مصر د.ت)
- السنوسي (أبو عبد الله محمد بن يوسف) . شرح السنوسية الكبرى، تح: عبد الفتاح بركة، ط دار القلم، الكويت 1982
- الطبري (محمد بن جرير، ت 310) . جامع البيان، ط دار الفكر، بيروت 1995.
- طه جابر العلواني . لا إكراه في الدين
- ابن عاشور (محمد الطاهر، ت 1973) . التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية (د.ت).
- العوا (محمد سليم). . في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط دار الشروق، بيروت 1989.
- الغنوشي (الشيخ راشد). الحريات العامّة في الدولة الإسلامية، ط مركز الوحدة العربية، بيروت 1993.
- محمد محي الدين عبد الحميد. نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسايرة، ط المكتبة النجارية، مصر (د.ت) ؛ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ط مطبعة السعادة، مصر 1955.
- المودودي (أبو الأعلى). تدوين الدستور الإسلامي، ط مؤسسة الرسالة، بيروت 1981 ؛ نظرية الإسلام وهديه، ط دار الفكر، بيروت - دمشق1964.
- الميلي (محسن). العلمانية أو فلسفة الموت، ط مطبعة قرطاج، تونس 1986.
- النجار (عبد المجيد) . حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم (مجلة إسلامية المعرفة، عدد: 32.31 .
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك) . السيرة النبوية، (ط3 دار ابن كثير، دمشق - بيررت، 2005) .
- يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية: 265 (ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1936) .

فهرس الموضوعات